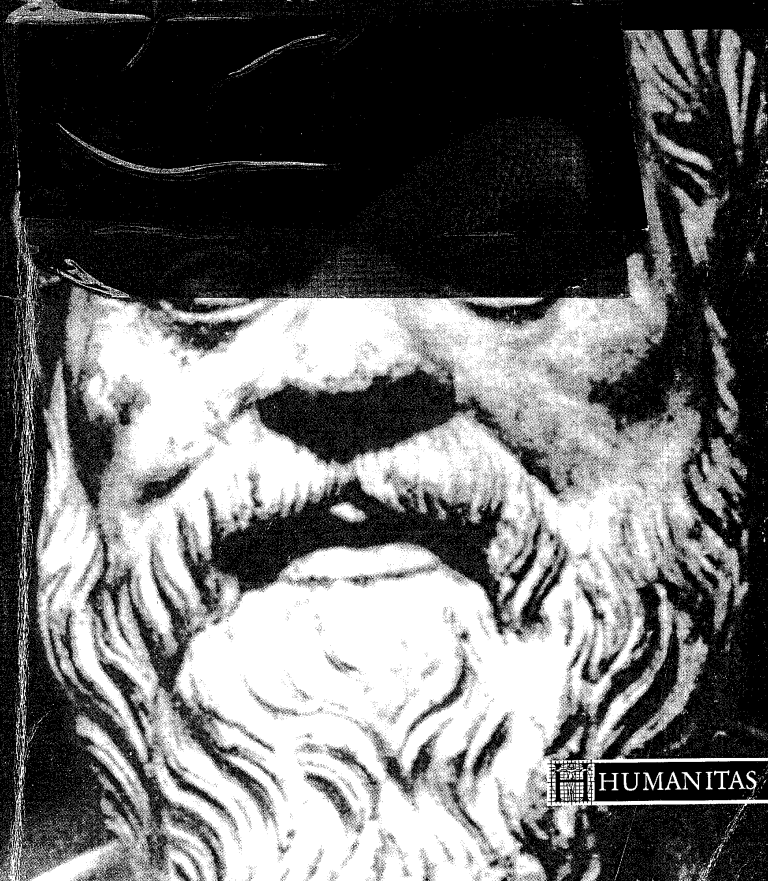
MAEȘTRI SPIRITUALI

SOCRATE

JEAN BRUN



HUMANITAS

JEAN BRUN este profesor la Universitatea din Dijon. Dintre lucrările sale cele mai importante menționăm: *Le Stoïcisme*, 1958; *Platon et l'Académie*, 1960; *Aristote et le lycée*, 1961; *L'Homme et le langage*, 1985; *L'Europe philosophe*, 1988; *Philosophie de l'histoire*, 1990.

JEAN BRUN

Socrate

Traducere din franceză de
WALTER FOTESCU

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

JEAN BRUN
SOCRATE
© Presses Universitaires de France, 1960
108, Boulevard Saint-Germain, 75006 Paris
Ie édition corrigée: 1992, janvier

© Humanitas, 1996, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-28-0695-8

Nota traducătorului

Lucrarea de față conține un mare număr de citate din opera lui Platon, care au fost preluate din traducerile existente în limba română. Majoritatea acestora provin din ediția de opere complete, în curs de apariție la Editura Științifică (vol. 1, 1974; vol. 2, 1976; vol. 3, 1978; vol. 4, 1983; vol. 5, 1986; vol. 6, 1989; vol. 7, 1993). Singura excepție o constituie *Banchetul*, citatele din acest dialog fiind reproduse după Platon, *Dialoguri*, antologie alcătuită de Constantin Noica și publicată la Editura pentru Literatură Universală în 1968. Autorii traducerilor sînt următorii:

Apărarea lui Socrate: Francisca Băltăceanu.
Criton: Marta Guțu.
Charmides, Cratylos: Simina Noica.
Protagoras: Șerban Mironescu.
Hippias Minor: Manuel Popescu și Petru Creția.
Hippias Maior, Euthydemos, Phaidros: Gabriel Liiceanu.
Menexenos: Nicolae-Șerban Tanașoca.
Menon: Liana Lupaș și Petru Creția.
Phaidon: Petru Creția.
Republica: Andrei Cornea.
Theaitetos: Marian Ciucă.

Timaios: Cătălin Partenie.

Banchetul: Cezar Papacostea.

Pentru alți autori, folosirea unor versiuni în limba română este menționată în fiecare caz în parte.

SOCRATE ȘI ISTORIA

1. Problema lui Socrate

Persoana lui Socrate îi pune filozofului o problemă pe cît de stranie, pe atît de plină de semnificații: întreaga istorie a filozofiei grecești este structurată în mod tradițional în jurul numelui său, iar noi nu știm cine a fost cu adevărat Socrate; nu există istorie a gîndirii grecești decît în funcție de personajul Socrate, iar istoria nu ne permite să facem din el un personaj istoric. Există, fără îndoială, după expresia lui G. Bastide, un „moment istoric Socrate", dar trebuie să ne grăbim a adăuga că nu există o istorie a lui Socrate. Socratismul domină într-o asemenea măsură istoria încît îi imprimă direcția, sustrăgîndu-i-se însă totodată.

Faptul că toată istoria filozofiei grecești e dominată de numele lui Socrate reiese și din expresiile consacrate folosite de istorici pentru clasificarea diferitelor școli filozofice. Atunci cînd se vorbește de *mici socratici* pentru a-i desemna pe megarici, cirenaici și cinici, de *marii socratici* cu referire la Academia lui Platon și Liceul lui Aristotel, se subliniază întreaga importanță pe care a putut-o avea gîndirea lui Socrate în istoria ideilor; și poate că pînă la

apariția creștinismului, dacă nu și mai tîrziu, omenirea occidentală a trăit din ceea ce au reușit succesorii să rețină din gîndirea sa. Ce să mai spunem de termenul de *presocratici*, folosit pentru desemnarea filozofilor din secolele al VII-lea și al VI-lea î. Cr., cărora această formulă pare să nu le acorde interes decît în măsura în care ar fi putut pregăti apariția gîndirii lui Socrate? Fapt este că, o dată cu Socrate, indiferent dacă deplîngem acest lucru împreună cu Nietzsche, sau că-l apreciem, alături de alții, drept un eveniment fericit, ceva se schimbă; gîndirea lui Socrate constituie unul din pivoții istoriei, deoarece cu ea se încheie o perioadă și începe o alta.

O dată recunoscută importanța capitală a acestei gîndiri, problema care se pune este de a ști în ce constă ea, căci tocmai cu acest paradox se confruntă istoricul și filozoful: a recunoaște mai întîi importanța socratismului și abia pe urmă a se întreba ce este el. Or, la această întrebare nu există răspuns; putem spune doar că orientarea gîndirii grecești este dată de o necunoscută și de un necunoscut. Socrate n-a scris, într-adevăr, nimic (deși unii afirmă că și asta face parte din legendă și că nimic nu ne dă certitudinea adevărului unei asemenea tradiții), el ne este cunoscut doar prin mărturiile contemporanilor săi. Aceste mărturii ne spun însă fie prea mult, fie prea puțin iar cei care ni le-au lăsat au avut o personalitate fie prea puternică, fie prea ștearsă, pentru a ne putea încrede orbește în cuvintele lor. Și astfel, lui Socrate i s-au dedicat lucrări imense, care studiază toate sursele documentare, confruntă toate mărturiile, caută să le critice pe unele prin mijlocirea altora în încercarea de-a

trasa portretul lui Socrate „așa cum a fost", pentru ca finalmente toate aceste lucrări să concluzioneze că personajul Socrate ne va rămîne pentru totdeauna necunoscut, că ar trebui să ne mulțumim să vorbim despre Socrate al lui Platon, Socrate al lui Xenofon, Socrate al lui Aristotel și al atîtor altora, fără a putea nutri speranța că vom vedea vreodată toate aceste mărturii convergînd către un punct comun de unde să se desprindă un portret „veridic" al lui Socrate. În plus, ce importanță se cuvine să acordăm curentului pe care Dupréel îl numește „contra-socratism"[1] și care s-a dezvoltat încă din timpul vieții lui Socrate? Cît adevăr se află în spatele zeflemelilor lui Aristofan, care ni-l prezintă ca pe un vorbăreț afectat și ridicol, pierdut în *nori*, sau în spatele trăsăturilor dezagreabile cu care ne este el zugrăvit într-o *Viață a lui Socrate* datorată probabil lui Aristoxene din Tarent? În sfîrșit, glorificarea fără rezerve a lui Socrate, opera lui Platon constituind aici cel mai frumos exemplu, nu s-a înfăptuit oare în detrimentul celor pe care dialogurile platoniciene îi folosesc doar în contrast cu Socrate, și anume sofiștii? Pornind de aici, cîțiva istorici ai filozofiei au încercat o reabilitare a sofiștilor; Untersteiner[2], Grote[3] și E. Dupréel cred că „sofiștilor trebuie să li se facă dreptate deplină".[4]

În fine, remarcăm încă o dată, este esențial să ne punem întrebarea: cine a fost Socrate și în ce consta învățătura lui?

Din toată imensa literatură de erudiție consacrată acestei probleme nu vom reține decît trei studii relativ recente.

În 1922 Eugène Dupréel a scris un volum masiv, *La légende socratique et les sources de Platon*, în care semnalează, încă din prefață, că „de îndată ce vrei să reconstitui cu precizie ce-a susținut Socrate, ești confruntat cu divergențe extrem de pronunțate la diferiții autori"[5], iar în concluzie el regăsește dificultățile punctului de pornire: „Nici omul și nici gînditorul n-au stat la baza legendei foarte originalului personaj cu numele de Socrate. De care științe s-a ocupat, ce teorii a cunoscut, la ce doctrine a aderat, iată niște întrebări cărora nu știu dacă li se va găsi vreodată răspuns."[6]

În 1947, Olof Gigon consacră problemei socratice o lucrare, *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, unde recunoaște că nu dispunem de nici un document care să ne permită reconstituirea întocmai a gîndirii lui Socrate; Socrate nu este doar Socrate al lui Platon, iar ceea ce găsim la socratici nu este o doctrină unică, ci un ansamblu de teme variind considerabil de la un autor la altul. Cu toate acestea, nu este imposibil să vorbim despre un „focar" socratic, ce-ar consta în stăruitorul îndemn adresat oamenilor de-a veghea asupra sufletului și vieții lor lăuntrice. Rămîne însă la fel de adevărat că problema reconstituirii gîndirii lui Socrate pornind de la mărturiile discipolilor săi, ale adversarilor sau succesorilor săi pare lipsită de speranță.

În sfîrșit, putem găsi un studiu amănunțit al acestei probleme în cele două volume ticsite de note și referințe ale lui V. de Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate* (1949) și *Socrate et la légende platonicienne*

(1952). După ce trece în revistă mărturiile și interpretările acestora, autorul trage concluzia că „nici una dintre mărturii nu are un caracter istoric veritabil“[7], astfel încît: „Nu avem, în mod sigur, un « Socrate așa cum a fost ».“[8]

Socrate este prin urmare un „fapt istoric“ care scapă istoriei iar influența sa a fost cu atît mai mare cu cît n-a lăsat nici o operă.

Dar, înainte de a încerca să vedem în ce spirit ar fi posibil să abordăm un studiu filozofic al lui Socrate, să trecem succint în revistă materialele aflate la dispoziția istoricului și a filozofului dornic să atace problema socratică.

2. Mărturia lui Platon

Platon are 20 de ani cînd îl întîlnește, în 407, pe Socrate; el urmează vreme de opt ani învățătura maestrului său, pînă la moartea acestuia în anul 399, moarte la care nu a asistat. Deși Platon s-a inspirat din diverse surse filozofice, cum ar fi eleatismul, heraclitismul sau pitagorismul, nu încape îndoială că învățăturile maestrului au avut o importanță hotărîtoare asupra formației sale intelectuale. Nu există practic dialog platonician în care să nu apară figura lui Socrate, el conduce discuția în cea mai mare parte a timpului, iar interlocutorii săi sînt învinși fără drept de apel prin argumentația și ironia sa. Opere precum *Apărarea lui Socrate, Criton, Phaidon* pot trece drept mărturii prețioase, ele permițîndu-ne să precizăm multe din aspectele biografiei lui Socrate.

Nu trebuie însă scăpat din vedere faptul că personalitatea lui Platon era mult prea puternică și prea originală ca să-i putem atribui lui Socrate toate cuvintele pe care discipolul i le împrumută în dialogurile sale. Cum să distingem, în opera platoniciană, ce anume îi aparține lui Platon și ce îi revine lui Socrate? S-ar fi putut crede, atunci cînd, în secolul trecut, editorii lui Platon și-au pus în mod serios problema cronologiei dialogurilor, că este astfel posibil să se avanseze cu un pas. Un studiu minuțios al gîndirii lui Platon, al stilului său, mai exact, i-a determinat pe comentatori să-i împartă opera în trei secțiuni: dialogurile zise socratice ar fi fost compuse înaintea morții lui Socrate, putînd fi considerate mărturii fidele ale învățăturilor sale; în dialogurile de maturitate apare teoria Ideilor; în fine, dialogurile de bătrînețe ar fi exclusiv platoniciene, așa cum pare s-o ateste rolul tot mai șters jucat de Socrate, de pildă în *Parmenide, Sofistul, Omul politic* sau chiar absența lui din *Legile*, ultima scriere a lui Platon. J. Burnet și A. E. Taylor sînt principalii doi istorici care au văzut în opera lui Platon o mărturie obiectivă a învățăturii lui Socrate; dar acest punct de vedere a fost criticat, cu argumente deosebit de temeinice, de către Léon Robin[9], iar Magalhães-Vilhena a putut spune că Platon „a trasat un portret al lui Socrate întru totul reprezentativ pentru secolul și clasa sa. În această calitate, Platon este, dintre toți cei care se prevalează de socratism, acela care a știut să transmită posterității cea mai desăvîrșită și mai strălucită idealizare din cîte a inspirat Socrate.

Și tocmai acest lucru constituie una dintre limitele cele mai serioase ale legendei sale."[10]

3. Mărturia lui Xenofon

După Diogenes Laertius, Xenofon tocmai trecea pe o străduță din Atena, cînd Socrate îi tăie calea întrebîndu-l: „Unde se cumpără cele trebuincioase vieții?" Xenofon îi răspunse, după care Socrate continuă: „Unde înveți să devii un om cumsecade?" Și cum Xenofon nu știu ce să mai răspundă, Socrate adăugă: „Vino cu mine, îți voi arăta eu." Atunci cînd s-a întors din expediția celor zece mii, Xenofon nu și-a mai găsit maestrul la Atena, aflînd cu durere despre condamnarea lui. A compus atunci *Memorabilia Socratis (Amintiri despre Socrate)* și *Apologia Socratis*, autenticitatea acestei din urmă lucrări fiind de altminteri contestată.

Un număr însemnat de comentatori au acordat o importanță considerabilă mărturiei lui Xenofon, între alții Boutroux[11]; în viziunea lor, Xenofon are avantajul de a fi istoric de profesie, un cronicar în a cărui mărturie ne putem încrede; mai mult, personalitatea sa fiind infinit mai puțin puternică decît a lui Platon, nu exista riscul ca el să-i atribuie lui Socrate propriile sale concepții filozofice. Cu toate acestea, Karl Joël și L. Robin[12] n-au scăpat ocazia de a critica sever punctul acesta de vedere optimist. În primul rînd nu trebuie exagerate calitățile de istoric ale lui Xenofon; *Anabasis* ne oferă exemplul unei lucrări scrisă integral întru glorificarea autorului ei.

Avem apoi mai multe exemple ale lipsei sale de tact; de pildă, atunci cînd Socrate, dorind să-i schimbe hotărîrea de-a participa la expediția lui Cirus, îl sfătuiește să consulte oracolul din Delfi, Xenofon, care voia să plece cu orice chip, n-o întreabă pe Pitia dacă trebuia să plece sau nu, ci sub protecția cărui zeu era cel mai nimerit să se pună pentru a-și duce la bun sfîrșit acțiunea. Citîndu-l pe Th. Gomperz: „Putem fi siguri că această artă a disimulării, de care piosul Xenofon nu ezită să facă uz chiar și în fața trepiedului Pitiei, a fost desigur folosită și în relațiile cu ceilalți oameni, precum și cu cititorii săi."[13] Dacă studiem o altă lucrare a lui Xenofon, *Cyropedia*, realizăm că nu ne găsim nici măcar în fața unei istorii romanțate, ci a unui veritabil roman în care ficțiunea și istoria se amestecă de-o asemenea manieră încît, în lipsa altor mărturii, ne-ar fi cu neputință să distingem adevărul de minciună. Ce să spunem, în sfîrșit, despre *Convorbiri memorabile cu Socrate*? Ele au fost redactate probabil la douăzeci de ani după moartea lui Socrate și nu este cîtuși de puțin dovedit că Xenofon ar fi luat note cît timp s-a întreținut cu maestrul său. Dar mai cu seamă, tot ce ne spune Xenofon despre Socrate rămîne banal și plat, într-o asemenea măsură încît s-a putut spune, pe drept cuvînt, că, dacă într-adevăr conversațiile lui Socrate erau așa cum ni le prezintă Xenofon, devine de neînțeles cum a putut avea filozoful atîția auditori și din ce cauză Cetatea i-a considerat învățătura atît de periculoasă încît n-a ezitat să pronunțe o condamnare la moarte.

4. Mărturia lui Aristotel

Deși Aristotel s-a născut cu paisprezece ani după moartea lui Socrate, nu este *a priori* imposibil ca indicațiile despre gîndirea socratică pe care ni le dă el să provină din surse demne de încredere, anume persoane care l-au putut cunoaște pe maestrul lui Platon, căruia Aristotel i-a fost la rîndul său elev pentru un timp. Unii critici au crezut că mărturia lui Aristotel va permite să se decidă între Socrate platonician și Socrate al lui Xenofon. Aceasta a fost convingerea lui Joël și Gomperz; dar și aici totul depinde de creditul pe care-l putem acorda mărturiei lui Aristotel.

Se știe că este o regulă în opera lui Aristotel ca, înainte de-a aborda studiul propriu-zis, să fie expuse teoriile anterioare privind chestiunea în cauză. În *Fizica, Metafizica, Despre generare și distrugere, Despre cer* Aristotel începe întotdeauna prin a expune punctele de vedere ale predecesorilor, înainte să ni-l facă cunoscut pe al său; astfel că grație lui s-au păstrat fragmente din filozofi ale căror opere nu ne-au parvenit, iar el trece drept unul dintre primii istorici ai filozofiei.

Din nefericire lucrurile sînt mai puțin simple decît par. În primul rînd, Aristotel nu vorbește prea mult despre Socrate și preferă să insiste asupra gîndirii presocraticilor; opera sa nu conține decît vreo patruzeci de pasaje în care este vorba de Socrate, texte nu destul de lungi pentru a ne forma o idee foarte precisă în ceea ce privește gîndirea acestuia.[14] În plus, indicațiile oferite de Aristotel necesită prudență,

căci, ori de cîte ori Stagiritul ne prezintă gîndurile unor filozofi anteriori, este doar pentru a găsi în ei niște precursori permițîndu-i să organizeze istoria de-o asemenea manieră încît aristotelismul să apară ca punctul de convergență al unor eforturi pînă atunci parțiale sau risipite; astfel încît există un fel de filozofie aristoteliciană a istoriei, care-l determină adesea pe autorul ei să studieze doctrinele din punctul său propriu de vedere, colorîndu-le cu propria-i gîndire sau reținînd din ele numai ce s-ar putea dovedi util scopului său. În sfîrșit, lucrul cel mai important„ se pare că documentația despre Socrate din care s-a inspirat Aristotel nu este alta decît cea a Academiei lui Platon, așa că putem concluziona o dată cu Magalhães-Vilhena: „Indiferent de sursele la care va fi recurs Aristotel, mărturia sa nu adaugă nimic esențial la ceea ce știm deja despre Socrate. Pe scurt, prin afirmațiile sale doctrinare, el nu ne permite o cunoaștere mai aprofundată a personajului *istoric* Socrate, dincolo de acel Socrate care apare în dialoguri ca o *dramatis persona*."[15]

5. Contra-socratismul

Dacă problema naturii exacte a învățăturilor socratice rămîne așadar fără o soluție certă, problema motivelor care au putut provoca, la unii dintre contemporanii săi, o ură destul de aprigă pentru a obține condamnarea sa la moarte, nu are nici ea un răspuns precis. Se știe că în *Norii*, Aristofan l-a ridiculizat

pe Socrate, făcînd din el o caricatură plină de bufonerii și de arțag; Socrate e înfățișat aici ca un sofist ateu și blasfemiator, abuzînd de credulitatea elevilor săi pe care-i pune să dizerteze pe teme dintre cele mai frivole: a ști de cîte ori este mai lungă săritura unui purice decît labele sale, a ști dacă țînțarii bîzîie cu trompa ori cu dosul; Socrate ne este arătat observînd Luna, mergînd cu capul dat pe spate și gura deschisă, cînd deodată, de pe înălțimea unui acoperiș, o șopîrlă îl împroașcă în față cu excremente; pe scurt, „panseurile" socratice sînt zugrăvite în culorile cele mai întunecate, iar Socrate face figură de exploatator public. O scenă celebră reprezintă *Raționamentul cel drept* și *Raționamentul cel nedrept* pe cale de-a se înfrunta, căci Strepsiade, care dorește ca fiul său să fie educat de către Socrate, vrea în primul rînd ca acesta să-l învețe arta de-a combate raționamentele drepte. Din această întrecere oratorică, învingător iese raționamentul cel nedrept, el primind prin urmare sarcina să-l instruiască pe fiul lui Strepsiade.

Anghelopoulos a vrut să vadă în acest Socrate al lui Aristofan nu o caricatură arbitrară a filozofului, ci un tablou exact a ce va fi fost Socrate înainte de-a fi maestrul al cărui portret ni l-a lăsat Platon. Pentru Anghelopoulos, Aristofan n-a fost niciodată nedrept în satire, nici defăimător în portretele făcute unora dintre contemporanii săi; a fost doar un cenzor exigent al moravurilor politice din vremea sa. Conform lui Anghelopoulos, putem avea așadar încredere în mărturia lui Aristofan, care ne descrie un Socrate

prea puțin cunoscut, Socrate așa cum era el în anul 423, data reprezentării *Norilor*. Platon avea pe atunci șase ani. Ar trebui să distingem, prin urmare, patru etape în viața lui Socrate[16]: perioada educației sale, pînă în 449; o perioadă între anii 449 și 430, cînd va fi fost probabil sculptor, asemeni tatălui său; o altă perioadă, de la 430 la 420, în care va fi fost sofistul zugrăvit de Aristofan, conducînd o școală, cerînd plată pentru lecțiile sale, predînd meteorologia, astronomia și retorica; anii aceștia i-au fost fără îndoială reproșați lui Socrate în actul de acuzare, văzîndu-se în el maestrul lui Critias, unul din cei Treizeci de Tirani care-au răsturnat Republica. În ultima perioadă a vieții sale, începînd de prin 420, Socrate va fi înțeles deșertăciunea științelor pe care le preda, devenind filozoful cu care ne-a obișnuit tradiția platoniciană.

În absența oricărui document, este foarte greu să ne pronunțăm asupra valorii argumentelor lui Angelopoulos, care se sprijină totuși pe niște texte ale lui Platon, interpretate într-un sens favorabil tezei sale.

Trebuie precizat în orice caz că *Norii* a fost reprezentată cu douăzeci și trei de ani înaintea acuzării lui Socrate și este foarte probabil că în pofida mărturiei lui Platon, caricatura făcută de Aristofan n-a jucat un rol decisiv în chemarea în justiție și condamnarea lui Socrate; mai mult, numeroase alte personaje au avut de suportat înțepăturile lui Aristofan, fără nici un fel de urmări grave.

Altundeva sînt așadar de căutat motivele animozității unora dintre atenieni: rivalități politice, crime

de nonconformism, oare căror anale va trebui să ne adresăm pentru a înțelege cum de un bun cetățean precum Socrate, care-și apărase patria atunci cînd a fost amenințată, care a trăit întotdeauna la Atena, care nu avea nici o ambiție politică și-a putut atrage totuși fulgerele stăpînirii? Și apoi, ce sens să atribuim morții lui Socrate? În viziunea unora probabil că a fost un incident lipsit de însemnătate din viața Atenei, iar această condamnare nu va fi trezit nici patimă, nici curiozitate; Socrate o dată mort, atenienii se vor fi gîndit la altceva; pentru alții, moartea aceasta rușinoasă le va fi provocat atenienilor o veritabilă criză de conștiință și remușcările cele mai sincere. În sfîrșit, unii vor vedea în condamnarea lui Socrate o măsură justă luată de Cetate pentru a se apăra de un dușman public.

Prin urmare, nu doar înțelesul gîndirii și al vieții lui Socrate rămîne pentru noi un mister, ci și semnificația morții sale. După spusele lui L. Brunschvicg: „Totul contribuie la a face din cunoașterea lui Socrate însuși un subiect de ironie socratică. Singurul lucru pe care-l știm cu certitudine despre el este că nu știm nimic."[17] Și totuși Socrate a existat realmente; aceasta este trăsătura esențială pe care i-o recunoaște Kierkegaard: aceea de a fi fost un existent. Această simplă definiție, atît de banală în aparență, conține poate în ea cele necesare înțelegerii lui Socrate; dar înainte de-a încerca să vedem ce implică ea, va trebui să schițăm un tablou al principalelor momente din viața lui Socrate.

1
Viața lui Socrate

1. Educația

Socrate s-a născut la Atena, în dema Alopex, în 470/69, adică la sfîrșitul războaielor medice prin care grecii au pus capăt hegemoniei persane în Mediterana. Mama sa, Phainarete, era moașă; tatăl său, Sophroniscos, era sculptor, motiv pentru care Socrate obișnuia să spună în glumă că descinde din Dedal, strămoșul tuturor sculptorilor.

Conform unei tradiții, se crede că Socrate ar fi practicat la început meseria tatălui său, fiind chiar un sculptor de valoare, întrucît i se atribuia grupul *Grațiilor înveșmîntate*, aflat în fața Acropolei și putînd fi încă văzut în secolul al II-lea. Istorici precum Rodier pun la îndoială această tradiție, alții o acceptă, unii atribuindu-i chiar o mare importanță, astfel că Anghelopoulos caută în opera lui Platon toate aluziile lui Socrate care să-i ateste experiența în materie de sculptură. După Anghelopoulos, ni se oferă aici imaginea primului Socrate, prea mult timp neglijat de către istorici.

Pe lîngă această tradiție discutabilă, mai găsim și altele, dar care nu rezistă examinării, de pildă cea care ne vorbește despre un Socrate căzut în sclavie și eliberat apoi de către Criton sau cea care face din

el un cămătar. Platon și Xenofon sînt categorici: Socrate a fost foarte sărac; de altfel, Aristotel n-ar fi scăpat ocazia să ne înfățișeze un Socrate cămătar, dacă ar fi avut cel mai mic motiv să dea crezare unei asemenea afirmații.

Probabil că Socrate a primit educația de care aveau parte tinerii atenieni din vremea sa: a trebuit să învețe muzica, gimnastica și gramatica, adică studiul limbii bazat pe comentarii de texte. La educația aceasta primită din partea dascălilor săi trebuie adăugată cea pe care i-a putut-o oferi strălucirea excepțională a începutului de secol V: Eschil a murit cînd Socrate avea 14 ani, Sofocle și Euripide sînt cu vreo zece ani mai vîrstnici decît el; pe scurt, ne aflăm în secolul zis al lui Pericle.

Este aproape sigur că Socrate n-a fost ignorantul pe care au dorit să ni-l prezinte unele tradiții, dar este cu mult mai greu să ne pronunțăm asupra veridicității acelora care fac din el discipolul cutărui sau cutărui maestru celebru; s-ar putea apoi ca aceste tradiții să aibă în vedere nu atît grija clarificării istorice, cît binecunoscuta dorință de-a suprima originalitatea unui individ reducîndu-l la o sumă de influențe datorate unor maeștri anteriori. Parte din aceste tradiții se sprijină pe mărturia lui Platon, dar, prea adesea, din faptul că Socrate se prezintă pe sine ca prietenul unui filozof sau altul, ele trag concluzia că le-a fost și discipol; or, bună parte din afirmațiile lui Platon sînt ironice, dacă nu chiar fictive. De exemplu, este cronologic imposibil ca Socrate să-i fi întîlnit pe Parmenide sau Zenon din Eleea, ceea ce nu înseamnă însă că nu cunoștea ideile eleaților. Lucru valabil și

în cazul celor transmise de o tradiție de origine neoplatoniciană, conform căreia Socrate și-ar fi împrumutat filozofia de la Pitagora (o tradiție similară există și cu privire la Platon); este aproape sigur că Socrate cunoștea pitagorismul, ale cărui concepții etice și religioase nu-l puteau lăsa indiferent, dar de aici pînă la a spune că Socrate era pitagorician este o mare distanță. Pare de asemenea probabil că el cunoștea gîndirea lui Heraclit, fără ca prin asta să-l putem categorisi drept heraclitean. După Diogenes Laertius, el i-ar fi răspuns astfel lui Euripide, care-i dăduse să citească lucrările lui Heraclit: „Partea pe care am înțeles-o e minunată și îndrăznesc să cred că la fel e și cea pe care n-am înțeles-o; dar e nevoie de un cufundător din Delos* spre a înțelege totul."**

Alții pretind că Socrate a început prin a fi elev al sofiștilor, al lui Hippias și Prodicus între alții, și că a fost el însuși sofist și retor; nimic mai discutabil decît această afirmație, iar dacă am dori neapărat să-i dăm o definiție lui Socrate, cel mai bine i s-ar potrivi probabil cea de antisofist. Socrate nu contenește să ridiculizeze pretențiile oratorice ale sofiștilor, pentru care discursul constituie un scop în sine și nu un mijloc pus în slujba adevărului; nu există ceva mai antisocratic decît formula lui Protagoras „omul este măsura tuturor lucrurilor"; pentru Socrate măsura tuturor lucrurilor este Divinitatea și, în

---

* Δήλιος κολυμβητής; cufundătorii din insula Delos, capabili să stea mult timp sub apă, erau renumiți în Grecia (*n. t.*).

** Diogenes Laertius, *Viețile și doctrinele filozofilor*, trad. de C. I. Balmuș, Ed. Academiei R. P. R., București, 1963, II, 22 (*n. t.*).

consecință, subiectivismele gnoseologice, precum cel al lui Theaitetos, care afirma că știința se reduce la senzație, subiectivismele etice, precum cel al lui Philebus, care afirma că binele se reduce la plăcere, subiectivismele axiologice, precum cele ale lui Callicles și Thrasymachos, care afirmau că dreptul se reduce la voința celui mai puternic, sînt exact tipul de doctrine pentru a căror denunțare Socrate și-a consacrat întreaga viață.

O altă tradiție, mai puțin fantezistă, susține că Socrate a urmat lecțiile lui Archelaos și pe ale lui Anaxagoras. S-a pretins că, o dată cu Archelaos, speculația filozofică și-a schimbat direcția de la fizică înspre morală, iar Socrate n-ar fi făcut decît să continue această linie; s-a afirmat chiar că Socrate l-a însoțit pe Archelaos la Samos; dar și aici ne aflăm în fața unor afirmații discutabile, căci după Platon, Socrate n-a părăsit Atena, decît pentru cîteva expediții militare și o dată, cînd a mers la jocurile istmice. În ce-l privește pe Anaxagoras, nu este imposibil ca Socrate, tînăr încă, să-l fi auzit vorbind la Atena, dar dacă ar fi să dăm crezare autobiografiei lui Socrate dintr-un celebru pasaj din *Phaidon*, admirația sa pentru gîndirea acestui filozof n-a durat prea mult: „Dar iată că într-o bună zi am auzit citindu-se dintr-o carte, a lui Anaxagoras din cîte se spunea, gîndul că acela care orînduiește lumea în întregul ei, fiind totdeodată și cauza fiecărui lucru în parte, este *Spiritul*. Și m-am bucurat de o asemenea cauză... Speranță minunată, de la care, prietene al meu, am fost tîrît foarte departe. Într-adevăr, înaintînd cu cititul, descopăr că autorul meu nu face cu Spiritul nimic, nu

îi atribuie nici un rol cauzal, nici măcar unul parțial, în ordinea lumii, invocînd drept cauze acțiuni ale aerului, eterului, apei și ale altor numeroase și ciudate lucruri."[1] Pentru Socrate, o asemenea explicație este la fel de nesatisfăcătoare ca și una care ar spune că, dacă Socrate stă în acest moment așezat în celula sa, este doar din cauză că oasele și mușchii îi permit, prin intermediul articulațiilor, să ocupe în acel loc poziția șezînd.

Printre maeștrii a căror frecventare ar fi contribuit la formarea gîndirii lui Socrate, Maximus din Tyr citează două femei: Aspasia din Milet, o curtezană, și Diotima din Mantineea, o preoteasă. Despre prima, Platon vorbește în *Menexenos*[2], dar este evidentă ironia lui Socrate atunci cînd face din ea un profesor de elocință; și Xenofon vorbește de Aspasia în legătură cu Socrate, iar după Eschine, ea l-ar fi învățat pe Socrate doctrina dragostei care-i face pe oameni mai buni.[3] Cît despre Diotima, ea este cunoscută mai ales datorită celebrului pasaj din *Banchetul*, unde preoteasa din Mantineea povestește nașterea lui Eros[4]; unii au văzut în ea doar un personaj legendar, alții, cum ar fi R. Godel, consideră că este vorba[5] de o inițiată în mistere, ce-ar fi jucat un rol de seamă în formarea intelectuală a lui Socrate.

În sfîrșit, să mai menționăm că Socrate ar fi întîlnit la Atena un înțelept indian și că acesta ar fi protestat împotriva definiției dată de Socrate filozofiei ca fiind căutarea sensului vieții umane, replicînd că o asemenea căutare este zadarnică dacă nu s-a meditat în prealabil asupra lucrurilor divine. Unii, printre care Godel, vor vedea în această întîlnire a

Occidentului cu Orientul semnul unei posibile apropieri[6], pe cînd alții, ca de pildă L. Brunschvicg, vor vedea aici dovada a două atitudini diametral opuse.

Pentru a încheia acest inventar al unor posibile influențe, vom spune că oricît de bine i-ar fi cunoscut sau studiat Socrate pe filozofii anteriori sau contemporani lui, sensul profund al mesajului socratic nu-l vom regăsi pornind de la ceea ce i-au putut transmite predecesorii, căci așa cum explică Socrate, filozoful trebuie să fie el însuși făuritorul înțelepciunii sale: αὐτουργός τῆς φιλοσοφίας[7].

2. Viața familială

Asupra vieții de familie a lui Socrate posedăm cîteva amănunte nu întotdeauna concordante; cert este că el s-a căsătorit cu Xantippe. Cîțiva autori susțin că ar fi fost mai întîi soțul lui Myrto, fiica sau nepoata lui Aristides cel Drept; alții afirmă chiar că ar fi fost concomitent soțul lui Myrto și al Xantippei; la Atena fiind în uz instituția monogamiei, s-a pretins că Socrate a profitat de un decret excepțional îndemnîndu-i pe atenieni la poligamie, decret menit să ducă la creșterea natalității într-o cetate epuizată de război și molimă; în realitate, se pare că respectivul decret recunoștea, în anumite condiții, calitatea de oameni liberi copiilor naturali. Xantippe și-a cîștigat renumele de femeie arțăgoasă, caracterul ei dezagreabil fiind proverbial în toată Antichitatea. Xenofon ne spune despre ea că a fost „cea mai

insuportabilă dintre toate făpturile ce-au existat, există sau vor exista vreodată"* și nu lipsesc anecdotele care ne-o arată pusă întotdeauna pe ceartă, aruncîndu-i soțului un vas cu apă în față sau răsturnînd masa atunci cînd Socrate invită un prieten la cină. Față de ea Socrate a avut o atitudine răbdătoare și resemnată, nevăzînd probabil într-însa decît ajutorul trebuincios îndeplinirii datoriei sale civice de părinte. Alcibiade se mira de răbdarea lui Socrate față de nevasta aceasta mereu pornită să țipe: „Și tu suporți gîgîitul gîștelor, îi zise Socrate. Desigur — răspunse Alcibiade — dar ele îmi dau ouă și pui. Și Xantippe — reluă Socrate — îmi dă copii."**

Întrebat dacă însurătoarea este preferabilă celibatului, Socrate răspunde: „Orice ați alege, tot vă veți căi." Este cunoscut pasajul de la începutul dialogului *Phaidon*, în care Socrate își vede pentru ultima oară soția: „Intrînd, l-am găsit pe Socrate tocmai scos din lanțuri și pe Xantippe (o cunoști, de bună seamă) șezînd alături de el, cu copilașul lor în brațe. De cum ne-a văzut, Xantippe a izbucnit în tînguiri și văicăreli femeiești, de felul « Socrate, Socrate, nici tu cu ei, nici ei cu tine n-o să mai stați de vorbă niciodată! » Socrate, privind spre Criton, i-a spus: « S-o ducă cineva acasă. » Țipa și se lovea cu pumnii în piept cînd au luat-o de acolo cîțiva slujitori de-ai lui Criton."[8]

---

* Xenofon, *Amintiri despre Socrate*, trad. de Grigore Tănăsescu, Ed. Univers, București, 1987, p. 202 (*n. t.*).

** Diogenes Laertius, *op. cit.*, II, 36–37 (*n.t.*).

Nu este, de asemenea, exclus ca legenda să fi făcut din Xantippe un caracter caricatural, avînd prea puține tangențe cu realitatea.

Socrate a avut trei copii, Lamprocles, primul născut, Sophroniscos și Menexene; conform unor tradiții, unii ar fi copiii lui Myrto, alții ai Xantippei, dar nimic nu ne permite să ne pronunțăm în această privință.

3. Viața politică

Viața politică a lui Socrate ne este mai bine cunoscută. El a luat parte la trei campanii militare în calitate de hoplit, adică de infanterist. La începutul războiului peloponesiac îl găsim la asediul Potideei, în Chalcidica, între anii 432 și 429. L-a avut ca tovarăș de arme pe Alcibiade, pe care-l salvează atunci cînd acesta, rănit, e cît pe ce să cadă în mîinile dușmanului; Socrate cere de altminteri ca Alcibiade, și nu el însuși, să primească premiul pentru bravură pe care dorea să i-l decerneze armata. În *Banchetul*, Alcibiade ne vorbește despre felul cum s-a purtat Socrate la Potideea: „Să amintesc însă că acolo m-a întrecut nu numai pe mine, în îndurarea muncilor militare, dar pe toți ceilalți. Ori de cîte ori, din cauza întreruperii legăturilor undeva, eram siliți să ajunăm, cum se-ntîmplă la război, nimic nu erau ceilalți pe lîngă dînsul în privința rezistenței [...] Cît privește modul cum răbda asprimea iernii (și-s ierni cumplite pe acolo), făcea adevărate minuni. Am avut multe prilejuri să-l văd, dar o dată mi-aduc aminte

că era pe un îngheț înspăimîntător; toți ceilalți, sau nu ieșeau din case sau, dacă vreunul se încumeta să iasă, își lua cele mai năstrușnice veșminte, cea mai călduroasă încălțăminte, înfășurîndu-și picioarele fie cu postav, fie cu blănițe de miel. Socrate a ieșit cu dînșii avînd aceeași haină pe care o purta obișnuit și înainte; și a ieșit desculț și a umblat pe gheață mai lesne decît cei încălțați. Iar soldații se uitau cam chiorîș la dînsul, ca la unul ce le-ar arăta dispreț."[9]

Mai mult, războiul n-a întrerupt meditațiile lui Socrate; Alcibiade ne povestește că el rămînea nemișcat în același loc vreme de douăzeci și patru de ore, adîncit în gîndurile sale, părînd să nici nu-i vadă pe soldații care-l priveau stupefiați.[10]

În 424, cinci ani după ciuma abătută asupra Atenei, îl regăsim pe Socrate în bătălia de la Delion, unde trupele ateniene sînt zdrobite de către tebani. Acolo el îi salvează viața lui Xenofon, prins sub calul care căzuse peste el. Socrate l-a scos din acest impas purtîndu-l pe umeri cale îndelungată pentru a nu fi prins de dușmani. Alcibiade ni-l înfățișează pe Socrate în timpul retragerii: „...băgai de seamă că-și păstra și acolo mersul de aici; ca să mă exprim, Aristofan, cu un vers dintr-ale tale, « avea mersul mîndru și arunca ochii pieziș împrejur ».[11] Cu aceeași liniște observa și pe aliați și pe inamici, fiind lămurit tuturor pînă foarte departe, că oricine s-ar fi atins de acest bărbat ar fi fost întîmpinat cu cea mai bună dispoziție de luptă. De aceea s-au și întors în siguranță, și el și tovarășul.[12] Doar în război, cel mai adesea inamicul nu se atinge de cei cu asemenea

înclinații, ci mai degrabă de cei puși pe retragere și fugă."[13]

În sfîrșit, în 422, Socrate participă la expediția de la Amphipolis, unde nu dispunem de nici un amănunt în ce-l privește.

Dar Socrate n-a dat dovadă de curaj numai cu ocazia peripețiilor războiului, ci și în mai multe împrejurări ale vieții sale civile. În anul 406 flota Atenei repurtase o victorie asupra lacedemonienilor, în insulele Arginuse, dar furtuna împiedicase recuperarea trupurilor celor căzuți, așa cum prevedea, sub amenințarea pedepsei cu moartea, legea ateniană. Generalii fură considerați responsabili și traduși în fața tribunalului pritanilor. Acest tribunal era alcătuit din cincizeci de membri, aleși din rîndurile Sfatului celor Cinci Sute, și care-și exercitau funcția vreme de cinci săptămîni. Hazardul a făcut ca tocmai atunci să-i vină rîndul tribului Antiochis, din care făcea parte și Socrate; mai mult încă, sorții l-au desemnat pe el președinte* al adunării. Poporul și acuzatorii doreau să-i condamne laolaltă pe toți generalii printr-o sentință unică, ceea ce contravenea legii ateniene, care prevedea judecată separată pentru fiecare acuzat. În ciuda protestelor și amenințărilor, Socrate rămase inflexibil și făcu să se aplice legea, impunînd atîtea judecăți cîți acuzați.[14]

Doi ani mai tîrziu, pe vremea tiraniei celor Treizeci, cînd aceștia se dedau la numeroase masacre, Socrate a refuzat să participe la arestarea lui Leon din Salamina, așa cum îi porunciseră Cei Treizeci,

* *Epistates* (*n.t.*).

care „...au dat multe porunci de acest soi și multor altora, vrînd să compromită pe cît mai mulți. Însă eu, atunci, nu prin vorbă, ci prin faptă, am arătat că nu-mi pasă de moarte nici cît negru sub unghie, dacă n-ar fi o vorbă cam necioplită, dar să nu fac ceva nedrept și nelegiuit, de asta îmi pasă din plin. Căci pe mine acea cîrmuire n-a reușit să mă înspăimînte, cît era ea de puternică, așa încît să facă ceva nedrept; ci, după ce am ieșit din *Tholos*[15], ceilalți patru s-au dus în Salamina și l-au adus pe Leon, iar eu, plecînd de acolo, m-am dus acasă. Și poate că aș fi fost ucis din această cauză, dacă acea cîrmuire n-ar fi căzut după aceea".[16] De altfel, Socrate intrase deja în conflict cu Cei Treizeci; el se mai indignase, într-adevăr, de masacrele pe care le ordonaseră aceștia, astfel încît Critias — cu toate că-i fusese elev — și Charicles îi interzic să le mai vorbească tinerilor. Cu ironia sa obișnuită, Socrate se interesează atunci care urmează să fie vîrsta minimă a interlocutorilor săi și vrea să știe de-i va fi îngăduit să-l întrebe pe un tînăr negustor de prețul unei mărfi, ori să-i răspundă unui tînăr ce-ar vrea să afle unde stă Charicles.[17]

4. Caracterul

Curajul lui Socrate mergea mînă în mînă cu o răbdare, o simplitate și o stăpînire de sine capabile să înfrunte orice încercare; rezistența sa la oboseală era, așa cum am văzut, renumită, ea permițîndu-i lui Socrate să facă o bună impresie la toate banchetele,

să fie un conviv vesel și agreabil, care bea la fel de mult ca și tovarășii săi, dar fără a se cufunda vreodată în beție, așa cum li se întîmpla acestora, ispravă ce-l umplea de admirație pe Alcibiade. Mînia, ieșirile violente, dușmănia îi sînt necunoscute; într-o zi, un adversar, epuizîndu-și argumentele, îi dă o palmă, la care Socrate răspunde liniștit: „E foarte supărător să nu știi cînd trebuie să-ți pui casca înainte de-a ieși din casă." Primind de la cineva o lovitură de picior, iar oamenii mirîndu-se de resemnarea sa, Socrate se justifică: „Dacă un măgar m-ar fi lovit cu copita, l-aș fi dat în judecată?" Unui atenian, surprins de faptul că el nu se indigna din cauza calomniilor cu care-l copleșea Aristofan în *Norii*, îi răspunde astfel: „Teatrul ăsta în care sînt luat în zeflemea, nu este oare un fel de mare banchet unde fiecare comesean rîde pe seama celorlalți?" Într-o zi de sărbătoare, a fost gratificat cu un epitet usturător; niște străini au întors capul ca să-l vadă și să-l recunoască: Socrate se ridică atunci în picioare și rămase astfel pînă la sfîrșitul piesei, pentru ca cei doritori să-și poată satisface curiozitatea.

Îmbrăcămintea lui Socrate era întotdeauna modestă, atît din cauza sărăciei, cît și a simplității sale; niciodată n-a fost văzut afișînd o neglijență vestimentară, cum o vor face cinicii.[18] Socrate n-a fost vanitosul care să simuleze o falsă modestie. Mantalele de purpură, stofele țesute cu aur și argint sînt folositoare actorilor de tragedie, dar de prisos unei vieți fericite; alții în schimb își afectează zdrențele,

* Diogenes Laertius, *op. cit.*, II, 21 (*n. t.*).

de aceea i-a și spus Socrate filozofului cinic* care-și etala găurile hainei: „Îți văd deșertăciunea prin mantie."** Socrate nu caută să provoace scandal, dacă unora el le pare scandalos, este întotdeauna fără voia sa; nimic nu-i este mai străin decît aroganța, iar atunci cînd vede în *agora* Atenei obiectele de tot felul expuse de negustori admirației și lăcomiei cumpărătorilor, se mulțumește să spună: „Cîte lucruri de care eu nu am nevoie există!"*** I s-a reproșat adesea lui Socrate că a avut prieteni destrăbălați, de teapa lui Alcibiade, acesta urmărindu-l chiar cu avansurile sale, ori Critias, care va deveni unul din Cei Treizeci de tirani, dar trebuie subliniat, o dată cu Xenofon, că, atîta vreme cît Alcibiade și Critias au urmat învățăturile lui Socrate, acesta a izbutit să le țină în frîu pasiunile, care s-au dezlănțuit cu adevărat doar din clipa cînd ei și-au părăsit maestrul.

Socrate, s-a zis, era deosebit de urît; chel, purtînd barbă, cu nasul borcănat el semăna cu un satir ori cu un silen, iar în *Banchetul*, Alcibiade duce comparația mai departe. După ce afirmă că Socrate seamănă cu satirul Marsyas, el precizează că este asemeni acelor statui de sileni care se deschid și conțin înăuntru imaginile unor divinități, chipul lui Socrate ascunzînd cel mai frumos dintre suflete, la fel cum discursurile sale aparent naive și glumețe ascund cea mai mare profunzime. Figura lui Socrate nu putea să nu-i scandalizeze pe atenieni, întrucît pentru ei fru-

---

* Antisthenes (*n. t.*).

** Diogenes Laertius, *op. cit.*, II, 36 (*n. t.*).

*** *Ibid.*, II, 25 (*n. t.*).

museţea fizică era simbolul frumuseţii lăuntrice şi nimic nu părea a fi mai incompatibil decît urîţenia lui Socrate şi puritatea sa morală; el explica uneori această „anomalie" spunînd că faţa sa poartă semnele patimilor pe care le-ar fi avut dacă nu se consacra filozofiei.

5. Învăţătura

Simplitatea lui Socrate se regăseşte în felul cum discută cu concetăţenii săi. El n-are nimic de-a face cu un conducător de şcoală ţinînd prelegeri unor elevi care plătesc pentru lecţiile primite; şcoala lui Socrate este *agora*, piaţa publică unde se plimbă printre negustori, oameni de rînd, aristocraţi flecărind cu unul, întrebîndu-l pe altul şi luînd neîncetat ca subiect de meditaţie cele o mie şi una de probleme ale vieţii de zi cu zi. Socrate nu oboseşte să repete că i s-a încredinţat misiunea divină de a-şi forma contemporanii. „Căci nu fac nimic altceva decît să colind oraşul încercînd mereu să vă conving, şi pe tineri şi pe bătrîni, să nu vă îngrijiţi de trup şi de bani nici mai mult, nici deopotrivă ca de suflet, spre a-l face să fie cît mai bun, spunîndu-vă că nu virtutea se naşte din avere, ci din virtute vin şi averea şi toate celelalte bunuri, pentru fiecare om în parte ca şi pentru cetate. [...] La fel [ca un tăun] mi se pare că m-a aşezat Zeul pe lîngă cetate pe mine, unul care nu va înceta defel să vă trezească şi să vă convingă, şi să vă mustre cît e ziua de lungă, ţinîndu-se de voi pretutindeni. [...] Vi se pare poate

ciudat că eu dau tîrcoale fiecăruia în parte, îl sfătuiesc astfel și mă ostenesc cu el, iar în public, în fața mulțimii nu îndrăznesc să vin ca să dau sfaturi cetății. Pricina e aceea despre care m-ați auzit adesea vorbind pretutindeni: că în mine vorbește ceva divin, un zeu, după cum, în bătaie de joc, a scris și Meletos în acuzație. Și anume, încă de cînd eram copil, ori de cîte ori se face auzit, mă oprește să fac ceea ce aveam de gînd, dar niciodată nu mă îndeamnă să fac ceva. El este cel care se împotrivește să mă ocup de treburile cetății. Și cred că pe bună dreptate se împotrivește. Să știți bine, atenieni: dacă eu m-aș fi apucat să mă ocup de treburile publice, de mult aș fi pierit fără nici un folos, nici pentru voi, nici pentru mine. [...] Și nici nu iau bani ca să vorbesc, nici nu tac dacă nu iau bani, ci stau la îndemînă deopotrivă celui bogat și celui sărac, ca să mă întrebe și, dacă cineva vrea, să asculte ce spun și să-mi răspundă. [...] După cum vă spun, acest lucru mi-a fost rînduit de Zeu, atît prin răspunsul oracolului, cît și prin vise, ca și în orice chip în care a rînduit vreodată voința divină cîte unui om să facă ceva."[19]

Misiunea aceasta divină este întruchipată de „demonul" interior al lui Socrate, care i se adresează în împrejurările dificile și asupra căruia vom mai avea ocazia să revenim, dar consacrarea a venit din partea oracolului din Delfi. După Plutarh, Socrate era încă un copil atunci cînd tatăl său a consultat oracolul în legătură cu el, acesta răspunzîndu-i să-și lase fiul să-și urmeze vocația fără a se opune vrerii

sale; tradiție în vădit dezacord cu cea conform căreia Socrate ar fi exercitat destul de mult timp meseria de sculptor. Chairefon, prietenul din copilărie al lui Socrate, a consultat oracolul din Delfi în privința sa, iar Pitia i-a răspuns că nu există un om mai înțelept, mai drept, mai cumpătat.

Socrate este prin urmare un atenian care trăiește în orașul său, în mijlocul contemporanilor săi, care știe cum să-i pună pe gînduri pe cei indiferenți ca și pe cei încrezuți și care nu se mîndrește cu numărul mare de tineri ce-i caută tovărășia și conversația simplă, directă și profundă. Pe lîngă oamenii de toate condițiile cu care se întîlnește în *agora*, Socrate este înconjurat de un cerc de prieteni fideli, printre aceștia aflîndu-se nume mari. Îi găsim aici pe Euripide, ale cărui tragedii Socrate le urmărea — unii pretind chiar că ar fi colaborat la ele —, pe Alcibiade, a cărui frumusețe era la fel de renumită ca și desfrînarea sa, pe Critias, care urma să ajungă unul din Cei Treizeci de tirani, pe strategul Laches, apoi pe Crito, Theages, Hermogenes, Menexenos, Theaitetos, Charmides, Glaucon fratele lui Platon, Chairefon, Simmias, Cebes, Xenofon. Majoritatea acestor personaje apar în dialogurile lui Platon. În afara lor mai găsim filozofi meniți să devină celebri. Platon în primul rînd, de departe cel mai mare dintre ei; Euclide Megaricul, la care s-au refugiat Platon și alți discipoli după moartea lui Socrate; Phaidon din Elis, creatorul unei școli destul de puțin cunoscute; Antisthenes, fondatorul școlii cinice; Aristippus din Cyrenae, care a venit din Africa atras de reputația

filozofului atenian. Printre acești filozofi trebuie căutați reprezentanții celor numiți, mai tîrziu, marii și micii socratici.

6. Procesul

O personalitate de anvergura lui Socrate nu putea să nu ajungă să fie urît de vanitoși și, mai ales, neînțeles de spiritele mărginite, care vedeau în el doar un parazit ce se slujea de ironie, își atrăgea simpatia tinerilor și constituia un pericol pentru ordinea socială. În anul 399, Socrate fu acuzat de către Meletos, Anytos și Lycon. Actul de acuzare era astfel întocmit: „Eu, Meletos, fiul lui Meletos, din dema Pitthea, acuz sub jurămînt pe Socrate, fiul lui Sophroniscos, din dema Alopex. Socrate se face vinovat de crima de a nu recunoaște zeii recunoscuți de cetate și de a introduce divinități noi; în plus, se face vinovat de coruperea tinerilor. Pedeapsa cerută: moartea."*

O asemenea acuzație și pedeapsa cerută rămîn atît de inexplicabile încît s-au căutat posibilele motive ascunse. Xenofon insinuează că Anytos avea o răfuială personală cu Socrate; alții au vrut să vadă aici un proces politic intentat de către democrație unui filozof care i-a avut ca prieteni pe Critias, cel mai crud dintre Cei Treizeci de tirani, și pe Alcibiade, celebru prin scandalurile sale vizînd sacrilegiul. Dar nici una din aceste explicații nu poate fi în mod

* Diogenes Laertius, *op. cit.*, II, 40 (*n. t.*).

serios susținută, căci oricît de influent ar fi fost Anytos, pare greu de crezut că o simplă dispută personală i-ar fi permis să obțină condamnarea la moarte a lui Socrate, care nu mai avusese nici un alt proces în cei șaptezeci de ani ai vieții sale; cît despre posibilitatea unui proces politic, aceasta trebuie exclusă, nu doar fiindcă Socrate, așa cum am văzut, a dat dovadă de curaj și fermitate în fața tiranilor, dar și fiindcă după această perioadă dureroasă din istoria Atenei, senatorii s-au angajat să proclame amnistia generală și să nu mai primească nici o plîngere, nici o acuzație avînd legătură cu perioada despotismului căruia democrația i-a pus din fericire capăt. Meletos era un poet obscur, iar Lycon era un retor; sufletul procesului pare să fi fost Anytos, un tăbăcar bogat care reprezenta interesele comercianților și ale „industriașilor", fiind așadar puternic și influent. Cît a durat tirania a fost plecat în exil, revenind o dată cu democrația, nu însă fără a-și fi pierdut o mare parte din avere. Socrate i-a reproșat public faptul de a nu se gîndi la educația fiului său decît pentru a face din el un tăbăcar capabil să preia afacerile părintelui, de unde, conform lui Xenofon, dorința de răzbunare a lui Anytos, care l-a îndemnat să-l acuze pe Socrate.

Cu toate acestea, se pare că altundeva trebuie căutate cauzele procesului lui Socrate. Anytos părea de bună-credință și în nici un caz nu i se poate imputa un caracter josnic; circula desigur zvonul că imediat după dezastruoasa expediție de la Pylos, pe care a condus-o, și-a datorat achitarea doar faptului că i-a cumpărat pe judecători, dar acestea s-ar putea să nu fie decît niște cleveteli ulterioare. După toate apa-

rențele, Anytos era sincer convins că vede în Socrate un personaj periculos. Lucrul este cu atît mai grav, dar o asemenea atitudine cadrează perfect cu destinul filozofului de ieri și de azi. Micheline Sauvage are probabil dreptate cînd folosește aceste cuvinte cu privire la Anytos: „După douăzeci și trei de secole începem să cercetăm cu interes figura pe jumătate enigmatică a lui Anytos, acuzatorul principal (ceilalți doi, poetașul Meletos și oratorul Lycon, sînt doar niște figuranți). Dac-ar putea fi bănuit de vreun motiv meschin[20], răul n-ar fi încă atît de mare. Dar nu există nici un argument decisiv ca să punem la îndoială buna sa credință, chiar dacă a cumpărat colaborarea lui Meletos și a lui Lycon. [...] Mai probabil este că tăbăcarul avea conștiința împăcată. Trebuie c-a spus adevărul afirmînd în fața judecătorilor că nu are nimic personal împotriva acuzatului. Nu vedem, de altfel, soiul acesta de oameni acordînd atîta importanță filozofilor încît să le facă onoarea unei aversiuni speciale. [...] Omul acesta era un meseriaș, fiu de meseriaș, bogat, influent, pios și bun patriot, a dovedit-o. [...] Avea cu siguranță o conștiință acută a rolului său în comunitatea ateniană și a responsabilităților ce decurg de aici. Semenii lui Anytos vor putea fi întîlniți veșnic, cu liniștea lor interioară, cu certitudinea implicită a necesității lor sociale și a perenității lor istorice, cu sentimentul arhitectural de a fi stîlpii Națiunii: Anytos este dintotdeauna și de pretutindeni, căci el reprezintă mai puțin o castă, cît o anumită structură psiho-socială. La Aristofan exista totuși farsa și duplicitatea; dar Anytos are aerul unui om pe deplin

serios. [...] Anytos nu este decît personajul în care se întrupează lenea spirituală a Atenei, tot ce e în ea îngustime sufletească și anchiloză."[21]

Se pare, într-adevăr, că procesul lui Socrate nu este doar un eveniment istoric singular, irepetabil; procesul lui Socrate este procesul intentat gîndirii care cercetează, dincolo de mediocritatea cotidiană, adevăratele probleme. Hărțuindu-i precum un tăun, Socrate îi împiedică pe atenieni să doarmă și să se lase în voia unor soluții morale și sociale gata făcute; Socrate este acela care, uimindu-ne, ne interzice să gîndim potrivit unor obișnuințe dobîndite. Socrate se situează așadar la antipozii confortului intelectual, ai conștiinței împăcate și ai seninătății blajine. Pentru toți aceia care credeau că evidența autorității trebuie să fie mai presus de autoritatea evidenței, că ordinea și stabilitatea trebuie ferite de crimele de nonconformism și lez-societate, Socrate nu putea fi decît dușmanul Cetății. Iată de ce se credea Anytus dator să ceară moartea lui Socrate „în sufletul și conștiința sa".

Adus în fața tribunalului, Socrate refuză ajutorul lui Lysias, avocat de meserie; acesta pregătise, zice-se, o apărare pe care Socrate nu trebuia decît s-o citească în fața judecătorilor săi. Dispunem de două lucrări cu numele de *Apărarea lui Socrate*, una aparținîndu-i, poate, lui Xenofon, cealaltă cu siguranță lui Platon[22]. Textul lui Platon reproduce probabil îndeaproape apărarea prezentată de Socrate judecătorilor. Această pledoarie se împarte în trei părți, corespunzînd diferitelor momente ale procesului.

a) Acuzatorii termină de vorbit și Socrate ia cuvîntul. Încă de la început ne găsim în miezul problemei limbajului. Discursurile acuzatorilor erau atît de iscusite încît Socrate ne spune că aproape uitase cine era el; or, dacă discursurile au fost convingătoare, trebuie spus de asemenea că erau pe de-a-ntregul minciuni și născociri. Culmea îndrăznelii, acuzatorii i-au îndemnat pe judecători să nu se lase păcăliți de arta cu care manipulează Socrate cuvintele. Socrate va spune așadar cine este și le va înfățișa judecătorilor misiunea încredințată lui de către divinitate: să deștepte conștiința contemporanilor săi. Departe de-a fi corupătorul tineretului, Socrate este cel care-l educă, departe de-a fi cel care nu crede în zeii cetății și introduce alții noi, Socrate este conștiința atenienilor, cel care încearcă să-i facă să-nțeleagă că nu omul, ci Divinitatea este măsura tuturor lucrurilor. Socrate, care-și exersează chiar maieutica într-un dialog cu Meletos, nu izbutește să-i convingă pe judecători; limbajul minciunii se dovedește mai convingător decît cel al adevărului. Judecătorii deliberează și două sute optzeci și unu de voturi îl declară pe Socrate vinovat, contra a două sute șaptezeci și opt (sau două sute douăzeci și unu, după alte manuscrise). Acuzatorul ceruse moartea, dar acuzatul era liber să facă o contrapropunere iar judecătorii urmau să aleagă una ori alta dintre pedepse.

b) Socrate începe prin a se mira că n-a fost condamnat cu o majoritate mai semnificativă; se întreabă apoi ce sancțiune le-ar putea propune judecătorilor pentru a se fi purtat față de atenieni așa cum a făcut-o: „Așadar, ce mi se cuvine pentru că sînt un astfel de

om? Ceva bun, atenieni, dacă trebuie într-adevăr judecat după vrednicie; și anume un bine care să mi se potrivească. Așadar, ce e potrivit pentru un om sărac și făcător de bine, care are nevoie de răgaz ca să vă îndemne? Nimic altceva nu e mai potrivit, atenieni, decît ca un astfel de om să fie hrănit în pritaneu, cu mult mai potrivit decît să fie hrănit acolo un învingător olimpic, la călărie în cursele cu cai pereche ori cu care grele. Pentru că acela vă face să vă *credeți* doar mulțumiți, dar eu vă fac să *fiți*; și el nu duce lipsă de hrană, iar eu duc lipsă. Așadar, dacă trebuie să mă osîndesc la ceva după dreptatea cuvenită, la aceasta mă osîndesc, să fiu hrănit în pritaneu."[23] Iată deci ultimul act al serioasei ironii a lui Socrate, faptul de-a cere o recompensă pentru felul cum s-a purtat nu este din partea sa sfidare, ci sinceritate. Totuși, fiindcă trebuia stabilită o sancțiune oarecare, iar el era sărac, va propune o amendă de o mină, însemnînd întreaga sa avere, amendă pe care prietenii săi Criton, Critobulos, Apollodoros și Platon îl vor ruga s-o ridice la treizeci de mine, angajîndu-se să plătească ei în locul său.

Răspunsul lui Socrate le-a părut probabil judecătorilor o insultă adusă magistraților, așa încît la urne condamnarea sa la moarte a avut optzeci de voturi mai mult decît avusese vinovăția sa.

c) Socrate le spune atunci adio judecătorilor săi, făcîndu-i responsabili pe vecie pentru moartea sa: „Pentru că n-ați vrut să mai așteptați puțin, atenieni, aceia care vor vrea să defăimeze cetatea vă vor scoate nume rău și vă vor învinui că l-ați ucis pe Socrate, înțeleptul; căci înțelept mă vor numi, chiar

dacă nu sînt, cei care vor voi să vă facă de ocară. Așadar, dacă ați mai fi așteptat puțin timp, dorința vi s-ar fi îndeplinit de la sine: vedeți doar că vîrsta mea este înaintată, aproape de moarte. [...] Vă spun deci vouă, oameni care mă trimiteți la moarte, că va veni asupra voastră, îndată după moartea mea, o pedeapsă mult mai grea, mă jur pe Zeus, decît aceea la care m-ați osîndit pe mine. Pentru că acum voi ați săvîrșit aceasta în nădejdea că nu va mai trebui să dați socoteală de viața voastră. Se va întîmpla însă cu totul altfel, v-o spun. Vor fi mulți cei care vă vor cere socoteală, și anume aceia pe care acum îi țineam eu în loc, însă voi nu v-ați dat seama; și vor fi cu atît mai aspri, cu cît sînt mai tineri, și cu atît mai mare va fi supărarea voastră. Dacă vă închipuiți așadar că ucigînd oameni veți opri pe cineva să vă mustre că nu trăiți drept, atunci nu judecați bine; căci această scăpare nu e tocmai cu putință și nici frumoasă nu e, ci aceea ar fi și cea mai frumoasă și cea mai ușoară, nu a-i pedepsi pe alții, ci a-ți da toată silința să fii mai bun tu însuți."[24]

Socrate își părăsește așadar judecătorii pentru a merge la temniță. De regulă sentința era executată foarte repede. Dar a doua zi după condamnarea sa, pleca la Delos corabia sacră care se ducea an de an în insula natală a lui Apollo pentru a celebra ajutorul pe care zeul i-l dăduse cîndva lui Theseu în lupta sa cu Minotaurul, monstrul căruia atenienii trebuiseră să-i plătească ani la rînd un tribut sîngeros; legea prevedea ca nici o execuție să nu aibă loc înainte de întoarcerea vasului. Socrate rămase așadar înlănțuit vreme de treizeci de zile, dar în fiecare zi primea

vizita prietenilor și se întreținea cu aceștia. Ei n-au stat degeaba în acest timp, pregătind un plan de evadare, după ce mai întîi îl cîștigaseră pe temnicer de partea lor; fuga era lesnicioasă și, într-o dimineață, Criton intră în celula lui Socrate pentru a-i spune că totul este pregătit. Dar acesta refuză să fugă și într-un admirabil pasaj din *Criton*, Platon ne expune argumentele aduse de Socrate prietenului său. El își imaginează cum legile, personificate, i se adresează pentru a-i reproșa eventuala intenție de-a se sustrage sentinței judecătorilor. Ce s-ar alege de Socrate dacă, după ce-a susținut necontenit că filozofia înseamnă să înveți a muri, ar da bir cu fugiții asemeni ultimului sclav temător în fața morții? Ce-ar zice legile dacă l-ar vedea pe Socrate, la sfîrșitul vieții, fugind dintr-o Cetate pe care n-a părăsit-o niciodată de bunăvoie și căreia i-a încredințat viața copiilor săi? Unde ar putea Socrate, fugar, să-și găsească o altă patrie? Toate orașele l-ar alunga, asemeni unui om ce-a dorit să se sustragă legii. S-ar vedea astfel justificată principala acuzație făcînd din el un corupător al legilor și un corupător al tineretului. Și prosopopeea legilor se încheie cu această recomandare: „Iar dacă părăsești acum viața, nu o părăsești vitregit de noi, Legile, ci de oameni; în schimb, dacă vei fugi din închisoare, răspunzînd, înjositor, cu nedreptate la nedreptate și cu rău la rău, nesocotind învoielile și legămintele noastre și aducînd rău cui se cădea mai puțin, adică ție, alor tăi, țării tale și nouă, atunci mînia noastră te va urmări cît timp trăiești, iar dincolo, surorile noastre, Legile lui Hades, nu te vor primi cu blîndețe, știind că tu,

atît cît atîrnă de tine, ai încercat să ne duci la pieire. Așadar, te rugăm, nu asculta de Criton, ci de noi."[25]

Socrate refuză așadar să evadeze; data executării sentinței a survenit probabil la trei zile după vizita și tentativa zădărnicită a lui Criton. Toți prietenii lui Socrate erau de față, cu excepția lui Aristippos, a lui Xenofon, aflat în Asia, și a lui Platon, bolnav. Se găseau acolo Apollodoros, renumit pentru admirația sa aproape fanatică pentru Socrate și care adusese o tunică bogată cu care să-l îmbrace după moarte — refuzată însă de Socrate, care spune că mantia sa, destul de bună în timpul vieții, va fi bună și după moarte — apoi Criton și fiul său Critobul, Hermogenes, Epigenes, Eschine, Antisthene Cinicul, Euclid Megaricul, Ctesippos, Menexenes, Phaidon, precum și tebanii Simmias și Cebes. Xantippe și fiii lui Socrate erau de asemenea acolo, Socrate încredințîndu-i lui Criton și rugînd ca soția lui să fie condusă acasă. Cum ea se tînguia că-și vede soțul murind pe nedrept, acesta o întrebă: „Nu cumva ai fi vrut să mor pe drept?"*

Socrate își dedică ultimele clipe conversației cu prietenii săi pe tema nemuririi sufletului, iar cuvintele-i ne-au fost păstrate de Platon în *Phaidon*. Socrate se îmbăiază pentru ultima oară și refuză să aștepte, așa cum îi sugerează Criton, ca Soarele să fi dispărut cu totul la orizont înainte de-a bea otrava. Apucînd cu o mînă sigură vasul cu cucută, el sorbi fără ezitare sau repulsie băutura mortală. Cum toți prietenii plîngeau, tot el îi încurajă: „Hai, liniștiți-vă

* Diogenes Laertius, *op. cit.*, II, 35 (*n. t.*).

și fiți stăpîni pe voi."[26] Cînd își simți picioarele îngreunîndu-se, se întinse pe spate, după cum îl sfătuise temnicerul; „Criton, îi sînt dator lui Asclepios un cocoș, vă rog să nu uitați să i-l dați"[27], acestea fură ultimele sale cuvinte. Urmînd sugestia lui L. Robin[28], trebuie să înțelegem aici, se pare, că Socrate îl roagă pe Criton să aducă o jertfă zeului medicinei drept mulțumire că i-a vindecat sufletul de boala de-a fi fost unit cu un trup. După o ultimă tresărire, Socrate muri, iar prietenul său Criton îi închise ochii.

Astfel se încheia viața aceluia care se despărțise de judecătorii săi spunîndu-le: „Dar și voi trebuie să aveți bune nădejdi în privința morții, judecătorii mei, și să vă dați seama de acest adevăr; pentru un om bun nu există nimic rău, nici în viață, nici în moarte, iar zeul are grijă de soarta lui. [...] Dar acum e timpul să plecăm: eu ca să mor, iar voi — ca să trăiți. Care dintre noi se îndreaptă spre un bine mai mare, nu știe nimeni altcineva decît Zeul."[29]

2
Existența lui Socrate

1. Socrate existentul

Dacă existența lui Socrate scapă istoriei, spune Kierkegaard, este tocmai fiindcă el a fost înainte de orice un om, un om existent, și nu un profesor speculînd asupra unor concepte abstracte. De aceea este știința istorică incapabilă să-l înțeleagă; istoria caută să definească niște coordonate temporale și geografice de-a lungul cărora situează individualitățile și prin care le determină; astfel că definitorii pentru istorie sînt acele personaje de care are ea nevoie în calitate de verigi pentru a reconstitui lanțul evenimentelor. Istoria obiectivează în sisteme, integrează în dialectici ceea ce a fost, înainte de orice, subiectivitate patetică, și prin aceasta ea-și ucide obiectul atenției; istoria este cîmpul de manevră al gînditorului. Sau, așa cum spune Kierkegaard: „Calitatea de gînditor s-ar cuveni să fie ultima care să poată fi distinsă de condiția umană"[1]; dacă Socrate se sustrage istoriei, este din cauză c-a fost prototipul însuși al interiorității subiective vii, care nu se lasă integrată unui sistem întrucît „nu poate exista un sistem al existenței"[2]. Sau, mai precis, deși nu poate fi formulat un sistem al existentului, numeroși sînt

filozofii care sistematizează existența tratînd-o ca pe un concept obiectiv, dar aceștia înalță un palat de idei în timp ce continuă să locuiască într-o cocioabă. Existența nu există; ea este o noțiune, ceea ce există este cutare subiect existent. Socrate este marele necunoscut al istoriei tocmai fiindcă existentul rămîne profund incognoscibil și orice subiectivitate constituie o „patimă a infinitului"[3]. Incertitudinea istorică în care ne găsim cu privire la Socrate nu este în fond decît contraponderea incertitudinii în care se găsea Socrate față de orice obiectivitate. Incertitudine care nu traducea un scepticism facil și surîzător, ci pătimirea unei interiorități căutînd să se cunoască pe sine, nu în maniera unei cunoașteri caracteriologice, ci ca o reflecție asupra elementului interiorității deschis către ceea ce o depășește. Citîndu-l pe Kierkegaard: „Interioritatea socratică manifestată în existență este un echivalent al credinței, cu rezerva că interioritatea credinței este infinit mai profundă întrucît corespunde retragerii cauzate nu de ignoranță, ci de absurd."[4]

Socrate nu se lasă așadar integrat unei cronici, căci „meritul nepieritor al lui Socrate este de-a fi un gînditor *existent*, și nu un speculativ care uită ce este existența"[5]; pentru el orice adevăr este ca atare numai în raport cu un subiect existent, motiv pentru care nu înceta să repete că a învăța înseamnă a-ți reaminti.

2. *Dialogul*

Faptul că Socrate nu este omul unei opere scrise, pe seama căreia comentatorii și criticii să-și poată

elabora lucrările exegetice, este și el extrem de semnificativ pentru caracterul acesta de „existent" pe care i-l recunoaște Kierkegaard; căci Socrate n-a trăit decît în și prin dialog, decît în și prin contactul cu un discipol de la care primea tot atît pe cît putea el să-i ofere. Citîndu-l încă o dată pe Kierkegaard: Socrate este „întotdeauna atît autopatic, cît și simpatic. Tocmai asta era și intenția sa și de aceea nu voia să accepte nici glorie, nici funcții onorifice, nici bani în schimbul învățăturii sale, căci judeca la fel de incoruptibil ca și un mort. Oh! rară modestie, rară în zilele noastre, cînd sume de bani și coroane de lauri n-ar putea fi destul de mari, nici destul de strălucitoare pentru a recompensa gloria învățăturii, dar cînd, de asemenea, tot aurul și toate onorurile din lume sînt răsplata fidelă a unei învățături echivalente. Dar epoca noastră are, ce-i drept, meritul de a se cunoaște, lucru ce-i lipsea lui Socrate. Această lacună nu explică oare și îngustimea sa de spirit, justificată desigur prin respectul său intransigent pentru condiția umană, prin disciplina pe care și-o impunea cu aceeași admirabilă rigoare, sieși ca și atunci cînd îi disciplina pe alții, și în care el iubea divinul? Acesta reprezintă gradul cel mai înalt al relațiilor unui om cu un alt om; discipolul este pentru maestru ocazia de a se înțelege pe sine, și la fel maestrul pentru discipol; la moartea sa, maestrul nu lasă nici o creanță pe sufletul discipolului, la fel cum nici acesta nu se poate pretinde creditor al maestrului. Și dacă, ascultîndu-l pe Socrate, aș fi fost un Platon transportat de entuziasm, dacă inima mea ar fi bătut la fel de puternic ca a lui

Alcibiade, mai puternic decît a Coribanților; dacă nu mi-aș fi putut liniști admirația pătimașă decît îmbrățișînd acest om magnific, atunci desigur că Socrate mi-ar fi spus: « O, dragule, tu ești totuși un amant înșelător; căci vrei să mă provoci din cauza înțelepciunii mele, ca să fii apoi cel din a cărui îmbrățișare admirativă să nu mă mai pot desprinde; ești așadar un seducător? » Și dac-aș refuza să-l înțeleg, ironia sa rece m-ar duce la disperare atunci cînd mi-ar dovedi că-mi datorează tot atît cît îi datorez și eu."[6]

S-ar putea astfel spune despre Socrate că se sustrage istoriei fiindcă o domină, fiindcă nu este de ieri ori de alaltăieri, ci dintotdeauna, cuvîntul său, sau mai curînd prezența sa, traversînd secolele oarecum asemenea cuvîntului oracolului din Delfi, care a avut un rol atît de important în viața lui Socrate și despre care Heraclit spunea că nici nu ascunde, nici nu dezvăluie, ci doar sugerează. Persoana lui Socrate a rezistat timpului mai bine poate decît ar fi izbutit s-o facă o operă scrisă și acesta este un prim punct de pornire în schițarea unei comparații cu Isus. Absența unor lucrări scrise semnate de Socrate a primit desigur mai multe explicații, dintre care cea mai importantă îi aparține probabil lui A. E. Taylor: „Motivul pentru care Socrate n-a scris nimic este foarte simplu: el aparținea, așa cum prea adesea se uită, secolului lui Pericle, iar oamenii acelei epoci nu scriau cărți." I s-a răspuns pe drept cuvînt lui Taylor că din timpul vieții lui Socrate datează marile opere ale lui Eschil, Sofocle, Pindar, Euripide, Aristofan ceea ce nu e rău deloc pentru un secol

în care se presupune că oamenii nu scriau; se poate replica, bineînțeles, că este vorba de scrieri poetice, că doar ceva mai tîrziu vor apărea operele în proză iar oratorii își vor lua obiceiul să publice discursurile pe care le-au rostit. Dar ni se pare totuși că altundeva trebuie căutat motivul tăcerii literare a lui Socrate: o carte nu poate iniția un adevărat dialog, nu interoghezi un text așa cum interoghezi o ființă vie iar scrisul se dovedește finalmente un obstacol care se interpune între persoanele în viață. Aceasta credem că este lecția esențială ce se desprinde dintr-un pasaj al dialogului platonician *Phaidros*. Zeul Toth trecea, la egipteni, drept inventatorul tuturor artelor, științelor și meșteșugurilor, între alte lucruri el inventînd și scrierea. Preocupat să le transmită egiptenilor toate aceste descoperiri, îl va întîlni pe Thamous, regele Tebei, pentru a-i face cunoscut proiectul său. Dar acesta nu împărtășește optimismul zeului Toth. Scrierea le va da oamenilor iluzia c-au devenit niște maeștri în arta memoriei, făcîndu-i să creadă că le oferă mijlocul de a-și putea reaminti totul în orice clipă; de fapt, scrierea nu ne oferă o memorie (μνήμη), ci o „sub-memorie" (ὑπόμνηδις)[7], ea este cel mult o rechemare a amintirii, dar nicidecum un apel la acea reminiscență fără de care nu există cunoaștere și care constituie revenirea la un adevăr primitiv și originar, pe care oamenii, uituci din fire, l-au pierdut din vedere de cînd sufletul le-a devenit captiv într-un trup. Textele scrise riscă să facă din oameni niște pseudo-înțelepți iar nu niște înțelepți veritabili (δοφοί)[8]; acestea le vor da prilejul să repete lucruri deja spuse de un altul, dar nu le

vor oferi posibilitatea să opereze ei înșiși acea mișcare de convertire interioară fără de care nu există cunoaștere adevărată. Scrisul îi va face pe oameni orgolioși în măsura în care va pretinde să se substituie dialogului, în afara căruia nu este cu putință o comunicare autentică. Dialogul este adevăratul discurs „viu și însuflețit" (ζῶντα καὶ ἔμψυχον), în absența lui oamenii nu pot cunoaște; scrierea este doar un „simulacru" (εἴδωλον)[9] al acestui discurs, asemănîndu-se în această privință picturii, care ne oferă o imitație a ccea ce este: „Scrierea, dragul meu Phaidros, seamănă într-adevăr cu pictura, și tocmai aici stă toată grozăvia. Aceste figuri cărora le dă naștere pictura se ridică în fața noastră asemeni unor ființe însuflețite. Dar dacă le încerci cu o întrebare, ele se învăluiesc într-o foarte solemnă tăcere. La fel se petrece și cu gîndurile scrise; ai putea crede că ele vorbesc, însuflețite de spirit. Dar dacă le pui o întrebare, vrînd să te lămurești asupra vreunei afirmații, ele nu-ți răspund decît un singur lucru, mereu același. Și de îndată ce a fost scrisă, o dată pentru totdeauna, fiece cuvînt are colindă pretutindeni păstrînd aceeași înfățișare și pentru cei ce o pricep și pentru cei cărora nu le spune nimic."[10]

Opera scrisă este așadar incapabilă să ne transmită ceea ce ne oferă cuvîntul și dialogul în care două ființe vii comunică prin mijlocirea adevărului implicat de prezențele lor. Căci în prezență se descoperă omul pe sine cu adevărat și poate învăța să se cunoască; în prezență, sau mai exact în această co-prezență pe care maestrul și discipolul o descoperă aprofundînd mesajul ce li se dezvăluie treptat,

prin limbajul și dialogul lor, ca reminiscența unui adevăr originar în interiorul căruia se găsesc amîndoi.

Astfel că personajul Socrate se arată ochilor noștri nu „așa cum a fost", ci așa cum este, nu asemeni cuiva care trebuie regăsit prin documente felurite și întotdeauna prea, sau nu îndeajuns de elocvente, ci ca o persoană pe care s-o descoperim în noi. Această „existență" a lui Socrate trebuie să ne permită să înțelegem semnificația mesajului purtat de Socrate în sine și în noi, semnificația relației dintre maestru și discipol.

3. Maestrul și discipolul

În secolul al III-lea d. Cr., medicul sceptic Sextus Empiricus a pus problema relațiilor maestru-discipol, folosind o argumentație uneori sofistică, dar din care se pot trage concluzii semnificative. Pentru Sextus Empiricus, din două una: sau materia de predat este limpede și atunci n-are nevoie să fie predată, sau este obscură și atunci nu poate fi predată.[11] Pe de altă parte, cum se poate transmite învățătura de la maestru la discipol? Căci sau cineva priceput îl învață pe altcineva priceput, și atunci acesta n-are nevoie de el, sau cineva priceput îl învață pe un nepriceput, iar în acest din urmă caz fie învățătura este ceva imposibil pentru totdeauna și discipolul, nepriceput fiind, nu va fi în stare să primească știința maestrului, fie este ceva posibil și atunci înseamnă că nepriceputul este de fapt priceput, neavînd prin urmare nevoie de un maestru. Concluzia lui Sextus

este că: „Dacă nu există nici materie predată, nici maestru, nici discipol, nici metodă de învățământ nu mai există nici instrucție, nici învățătură", nici materie de învățat. Putem merge chiar mai departe și să spunem că nu mai există nici dialog posibil, că nu mai există decît niște indivizi care stau unii în fața altora fără a putea să comunice între ei, nerămînîndu-le finalmente altă modalitate de cunoaștere decît recursul la forța cu care se vor înfrunta.

Cu toate acestea, Sextus a pus o problemă fundamentală: cum să-l faci pe un altul să cunoască ceva? A transmite un gînd presupune din partea maestrului identificarea cu discipolul căruia îi transmite gîndirea sa, identificare ce implică faptul că maestrul a devenit asemănător discipolului, pentru ca acesta să-l asculte și nu s-o ia la fugă. În dialog îl găsim așadar pe *același* (*le même*) sub aspectul *celuilalt* (*l'autre*) iar pe *celălalt* sub aspectul *aceluiași*; și presupunînd c-am face apel la un *tertium quid*[*] — adevărul — pentru a spune că maestrul și discipolul comunică în și prin adevărul pe care și unul și celălalt îl posedă, tot ar rămîne problema să știm de ce nu se impune de la sine acest adevăr și de ce trebuie discipolul îndrumat către el. Aceasta este și problema care se pune în *Menon*.

Socrate și Menon se întreabă în acest dialog dacă virtutea poate fi predată; Socrate atrage atenția că n-a întîlnit niciodată pe cineva care să știe măcar ce este virtutea; Menon propune două definiții, criticate de Socrate, iar apoi, fiindcă trebuia definită

[*] Un al treilea (*n. t.*).

această virtute despre care nimeni nu știa cine este, Menon îi pune lui Socrate următoarea problemă:

„MENON — Și cum ai să cauți, Socrate, un lucru despre care habar nu ai ce este? Pe care anume dintre toate lucrurile neștiute îți propui să-l descoperi? Sau, admițînd că dai chiar peste el, cum ai să știi că tocmai el este ceea ce nu știai?

SOCRATE — Înțeleg ce vrei să spui, Menon. Iată că ne pui în fața unui subiect de controversă: omul nu poate să caute ceea ce știe, nici ceea ce nu știe. Nu poate să caute ceea ce știe, fiindcă știe și nimeni n-are nevoie să caute ceea ce știe; nu poate să caute nici ceea ce nu știe, fiindcă nu știe ce anume să caute."[12]

Socrate refuză dilema, considerată de Menon ca foarte întemeiată, cu următoarele cuvinte: „Așadar nu există lucru pe care sufletul să nu-l fi învățat, pentru că este nemuritor și de mai multe ori născut și a privit ce se află și în lumea de aici și în Hades și pretutindeni; de aceea nu e de mirare că el își poate aminti, despre virtute și despre celelalte, cele pe care le-a știut mai înainte. Cum nici o parte a naturii nu e străină de celelalte, iar sufletul le-a cunoscut pe toate, nimic nu-l împiedică pe cel ce-și reamintește un singur lucru — și asta e ceea ce numesc oamenii a ști — să le descopere pe toate celelalte, dacă are curaj și nu se dă bătut în timp ce caută. Căci tot ce căutăm să știm și tot ce știm nu e decît reamintire."[13] Astfel că interioritatea fiecăruia dintre noi nu este ceva închis în sine, ea se deschide către o dimensiune transcendentă care-i conferă o anume semnificație; reminiscența nu este altceva decît

redescoperirea punctului de unde cunoașterea subiectului devine cunoaștere a lumii. Numai dialogul este susceptibil să le arate, acelora care caută, itinerarul de-a lungul căruia se vor regăsi; de aceea precizează Socrate că încrederea* „ne face activi și iscoditori": „tocmai fiindcă sînt convins că e adevărată vreau să caut împreună cu tine (μετὰ σου ξήτειν) ce este virtutea."[14] Scrierea ne privează de întreaga dimensiune a acestui „împreună cu", fiindcă nu putem întreba o carte așa cum întrebăm un om. După cum spune V. Delbos: „Maestrul nu știe mai mult decît discipolul, ci caută asemeni lui, și împreună cu el. Dialogul nu este un procedeu exterior și accidental de cercetare și expunere; este expresia esențială a efortului în comun pentru degajarea adevărului dinăuntrul spiritelor."[15]

Așadar, maestrul nu este acela care transmite o succesiune de cunoștințe unui elev mai mult sau mai puțin receptiv, maestrul nu este personajul raționalist care-l învață ceva pe un elev empirist, pe parcursul unui fel de monolog în care unul vorbește iar celălalt înregistrează. Socrate refuză să fie un maestru care predă; el nu contenește să spună și să repete că nu știe nimic; în dialogul socratic n-avem de-a face cu un maestru care-i comunică ceva unui elev: este vorba despre doi oameni care comunică între ei. Dialogul scoate la iveală două conștiințe aflate pe picior de egalitate în măsura în care ambele sînt conștiințe care caută și care se caută. De aceea nu găsim la Socrate nici un precept dogmatic

* În doctrina reamintirii (*n. t.*).

pe care istoria să-l fi putut conserva și transmite pînă la noi, Socrate refuzînd orice concept fizic sau metafizic. În dialogul socratic nu există vreun eu ori vreun tu care să se ridice autoritar între un eu și un tu, nu există elevi care să învețe și să recite o lecție, nu există învățătură care să vină să se interpună, asemeni unui obiect, între cel care vorbește și cel care ascultă, există doar un dialog interogativ[16] iar elevul găsește în sine o cunoaștere pe care nu credea c-o posedă. Iată de ce a învăța înseamnă a-ți reaminti iar arta lui Socrate este comparabilă cu cea a moașei: maieutica este arta interogației prin care maestrul îl face pe discipol să aducă pe lume adevărul ce-l purta în sine, dar pe care-l uitase.

Socrate îl invită așadar pe discipol la o întoarcere către sine, la o „convertire" (περιαγωγή), leac pentru multiplele distracții prin care nu poți decît să te pierzi, îndepărtîndu-te de esențial. De asemenea, niciodată Socrate nu se dă drept maestru. În schimb, el întîlnește adesea interlocutori care se credeau maeștri și pretindeau, asemeni celebrului sofist Hippias, că știu totul și că sînt în stare să-l învețe orice pe cel dispus să-i asculte și să le plătească lecțiile; scopul dialogului socratic, care deseori se încheie cu un semn de întrebare, este tocmai de a-i permite lui Socrate să distrugă maestrul din discipol astfel ca în acesta să se nască dorința unui adevărat control interior, a unei (εγκρατεία), conducîndu-l la autonomia pe care numai acel „cunoaște-te pe tine însuți" i-o poate conferi.

Nimic nu este prin urmare mai exact, mai socratic, decît formula lui Kierkegaard conform căreia „acela care-l înțelege cel mai bine pe Socrate își dă fără îndoială seama că nu-i datorează nimic, lucru pe care Socrate îl pretindea înainte de orice, și este foarte bine că l-a putut pretinde; iar cel care se crede profund îndatorat lui Socrate poate fi aproape sigur că Socrate îl va scuti bucuros de plata datoriei, căci nu fără tristețe ar privi el faptul de a-i fi oferit celui interesat un capital pe care să-l exploateze".[17] Vom înțelege acum de ce a fost comparat Socrate cînd cu un pește–torpilă, cînd cu un tăun. La fel cum peștele–torpilă își paralizează prada, tot astfel își paralizează și Socrate interlocutorul sigur de sine și care nu vede că știința sa este doar o pseudo-știință, o ignoranță care se ignoră. Este ceea ce recunoaște și Menon: „Socrate, auzisem eu înainte chiar de a te întîlni că nu faci altceva decît să te pui pe tine însuți și pe alții în încurcătură. Iar acuma parcă mi-ai fi făcut o vrajă, niște farmece, parcă m-ai robit pe de-a-ntregul unui descîntec, în așa fel încît mi-e plină mintea de nedumerire. Dacă putem glumi un pic, îmi pare că semeni leit, și la chip, și altfel, cu peștele acela mare și turtit care trăiește în mare și se cheamă torpilă. Căci și el amorțește pe oricine se apropie de el și îl atinge, cum simt că faci tu cu mine acum. Zău, Socrate, mi-au amorțit și sufletul și vorba de nu știu ce să-ți mai răspund. Și doar am rostit de mii de ori atîtea cuvîntări despre virtute, în fața unui mare public și, pe cît mi se părea, cu mult succes. Acum însă nu sînt deloc în stare să spun nici măcar ce este virtutea. Cred că e bună hotărîrea ta

de a nu pleca de aici să călătorești pe mare sau altfel, căci dacă te-ai purta la fel într-o altă cetate, mă tem că te-ar închide ca vrăjitor."[18] Socrate admite comparația, dar numai în măsura în care aceasta lasă să se înțeleagă că încurcătura în care-i pune el pe alții este identică încurcăturii în care se află el însuși: „În ce mă privește, dacă peștele–torpilă amorțește el însuși atunci cînd îi amorțește pe ceilalți, atunci semăn cu el; dacă nu, nu semăn. Fiindcă eu n-am la îndemînă nici un răspuns atunci cînd îi pun în încurcătură pe alții. În clipa de față, eu însumi nu știu ce este virtutea, iar tu, deși poate știai înainte de a te apropia de mine, acum semeni leit cu un neștiutor. Și totuși vreau să cercetez ce anume este ea împreună cu tine."[19]

Pește–torpilă care-i amorțește pe cei ce confundă gesticulația cu acțiunea, vorbăria cu limbajul, Socrate este în același timp tăunul care-i trezește și nu le îngăduie trîndava lîncezeală acelora care se mulțumesc cu soluții de-a gata acolo unde se ridică probleme. Astfel că în *Apologie* Platon îl pune să rostească următoarele cuvinte: „Căci dacă mă veți ucide pe mine, nu veți mai găsi lesne un alt om care, cu adevărat — chiar dacă ar părea o vorbă caraghioasă — să fie pus de Zeu pe lîngă cetate întocmai ca pe lîngă un cal, mare și de soi, dar care, din pricina mărimii, ar fi cam leneș și ar trebui să fie trezit de un tăun; la fel mi se pare că m-a așezat Zeul pe lîngă cetate pe mine, unul care nu va înceta defel să vă trezească și să vă convingă, și să vă mustre cît e ziua de lungă, ținîndu-se de voi pretutindeni. Nu veți mai avea parte ușor de un astfel de om, atenieni,

așa că, dacă-mi veți da ascultare, mă veți cruța. Voi însă, mîniați ca niște oameni treziți din somn cînd abia au ațipit, veți lovi poate în mine și, dîndu-i ascultare lui Anytos, mă veți osîndi poate cu ușurință la moarte; apoi însă ați continua să dormiți tot restul vieții dacă nu cumva Zeul, avînd grijă de voi, nu v-ar trimite pe altcineva."[20]

Prin urmare Socrate ne dă totul iar noi nu-i datorăm lui nimic, el ne pune în contact cu o interioritate care nu este un refugiu egoist, ne deschide interiorul în care ni se arată imanența totului în toate. De aceea joacă memoria un rol atît de însemnat în maieutica socratică, o memorie care nu este amintirea vreunor lecții ori a vreunor cronici, fiind una cu conștiința de sine și prin urmare cu conștiința de ceilalți, o memorie care înseamnă cunoaștere întrucît prin ea se perpetuează ceea ce ne instituie. Vorbind despre Bergson, V. Jankélévitch afirmă că memoria „nu este altceva decît chipul spiritual al unei durate interioare sinelui; persistăm în a o trata ca pe o agendă sau calendar al sufletului, în vreme ce ea exprimă pur și simplu aceasta: persoana noastră este o lume în care nimic nu se pierde, un mediu infinit de susceptibil în care cea mai neînsemnată vibrație trezește sonorități penetrante și prelungite"[21]; s-ar putea spune că Socrate este acela care, prin simpla sa prezență interogativă, declanșează această vibrație menită a ne trezi la o conștiință a profunzimilor. Profunzimi în care se află rădăcinile oricărei istorii. În concluzie, vom reaminti mai întîi cele spuse de Magalhães-Vilhena despre Socrate al lui Platon: „Legendele despre marile figuri istorice sînt

diversele modalități sub care au putut ele să existe. Legenda platoniciană a lui Socrate este *ideea* reprezentată de Socrate în ochii discipolului. Dacă acel Socrate platonician nu este și Socrate din istorie, este cel puțin portretul cel mai pătrunzător și mai convingător de care dispunem. Platon este singurul care ni-l restituie în toată complexitatea perpetuă și tulburătoare a vieții sale intelectuale și practice. Nimeni nu ne-a păstrat mai bine trăsăturile omului așa cum a fost el, dincolo de eroul dramatic de care s-a atașat posteritatea. A căuta să-l cunoști pe Socrate istoric înseamnă de fapt să interpretezi mitul lui Socrate cel din Platon, imagine falsă, fără doar și poate, tocmai fiindcă este imagine, dar în același timp o imagine a adevărului.

Aici se aplică pe deplin frumoasele cuvinte ale lui Renan: « Aceste amănunte nu sînt adevărate în litera lor: ele posedă însă un adevăr de ordin superior; ele sînt mai adevărate decît adevărul gol, în sensul că sînt adevărul devenit expresiv și elocvent, ridicat la rangul unei idei. »[22]

Acesta este, în definitiv, Socrate căruia Platon i-a dat o nouă viață și pe care a dorit să-l transmită secolelor viitoare ca pe un bun pentru eternitate: « κτῆμα ἐς ἀεί »[23].“[24]

Nu trebuie uitat că, dacă personajul Socrate îi datorează mult lui Platon, este în primul rînd fiindcă Platon îi datora mult lui Socrate. Foarte semnificativ așadar faptul că Socrate, existentul, s-a sustras investigațiilor istoriei, cronicilor scrise și nimic nu poate fi mai socratic decît dificultatea în care se găsesc astăzi istoricii care încearcă zadarnic să-l încadreze

pe Socrate în limitele unor precepte migălos reconstituite. Socrate nu este în urma noastră, ci în noi, dacă știm să descoperim în opera lui Platon ecoul menit a ni-l revela. „Nu în Montaigne, ci în mine descopăr tot ceea ce vreau să văd", spunea Pascal*; dacă Platon a descoperit în sine ceea ce vedea în Socrate, este fiindcă mai înainte Socrate îi împărtășise ceva aflat dincolo de orice învățătură, anume ca mai întîi să privească în sine însuși, nu în maniera vreunei șubrede și parțiale introspecții psihologice, ci așa cum îi cerea oracolul din Delfi omului să se cunoască pe sine spre a se putea deschide către ceea ce-i conferă un sens și de care este indisolubil legat.

Faptul că gîndirea filozofului Socrate le-a scăpat istoricilor, ar trebui să ne facă să înțelegem că în realitate nu există cu adevărat o istorie a filozofiei, căci orice filozofie înseamnă în primul rînd repunere în discuție, o repetiție care nu devine niciodată pisălogeală, întrucît ceea ce se repetă mereu este *Analogul* (*le Même*) și nu *Identicul* (*l'Identique*). De aceea nici nu există în filozofie autori clasici; sau, așa cum va spune Kant: „Nu există filozofie pe care s-o putem învăța [...] putem învăța doar să filozofăm."[25] Dacă există o eternitate a filozofării, este din cauză că există o eternitate a dialogului ce implică faptul că niciodată nu putem vorbi despre o filozofie eternă, dialog în care *eu* și *tu* să se regăsească diferite și asemănătoare în același timp. În mod paradoxal, către cel asemănător trebuie să ne

* Pascal, *Cugetări*, trad. de George Iancu Ghidu, Ed. Științifică, București, 1992, partea I, cap. VIII, 137 (*n. t.*).

îndreptăm, pe el trebuie să-l căutăm. Aceasta este sarcina la care s-a înhămat Socrate, Socrate care rămîne mereu dincolo de filozofii și de filozofi și care devine

Astfel încît eternitatea pîn-la urmă în el însuși îl preschimbă.

Cu cît mesajul socratic se adîncește în timp și îmbătrînește o dată cu omenirea, cu atît mai mult se precizează o actualitate la care el ne înlesnește accesul în vederea viitorului însuși.

După cum în mod fericit se exprimă B. Groethuysen: „Omul acesta nu este omul în sine, ci tocmai omul din fața noastră, care n-ar putea, ca atare, să se transforme într-un ansamblu de concepții filozofice, ori să-și găsească locul într-un sistem. El rămîne în afara oricărei interpretări filozofice căreia nu îi poate fi în nici un fel aservit; nu poate fi integrat nici unei scheme analitice. Nu poate fi decît reprezentat, concretizat, dîndu-i-se un chip. Dar Socrate, care este acest om, rămîne inepuizabil. Este omul care ni se arată sub toate aspectele sale, pe care oricine îl poate înțelege în mod diferit și care, în fond, își păstrează întotdeauna secretul. Cu toate acestea însă, el este un personaj al acestei lumi, nu o creatură universală, nici un simbol sau un zeu ce-a luat formă omenească. În toate speculațiile metafizice, atunci cînd este vorba să fie reprezentat personajul Socrate, este restabilită și pusă în valoare importanța lumii acesteia în raport cu cea de dincolo, a clipei în raport cu eternitatea, a individului în raport cu specia umană, a gînditorului în raport cu ceea ce gîndește. Rămîne mereu acel Socrate cel

pe care-l vedem, un lucru care se întîmplă o singură dată: un om."[26]

Astfel că cea mai bună metodă de a-l înțelege pe Socrate nu constă, poate, în a aduna frînturi din acele cuvinte pe care timpul le-a putut păstra, mai mult sau mai puțin deformate de către aceia care ni le-au transmis, încercînd astfel să-l aducem pe Socrate pînă la noi; a-l înțelege pe Socrate nu înseamnă a căuta să știm ce-a fost, ci ceea ce este el astăzi, pentru noi, oamenii secolului al XX-lea. Regăsirea lui Socrate printre noi grație unei mișcări de rememorare care să ne facă să revenim la el ca la unul în măsură să ne lumineze punctul de sosire este probabil un demers eminamente socratic. De aceea ne vom da silința, nu să refacem, după alții, niște studii erudite, ci să găsim în problemele actuale, în mijlocul cărora ne zbatem, ceea ce ne-ar permite să înțelegem de ce cuvintele lui Socrate pot și trebuie să răsune mereu, îmbogățite cu tot ce le-a putut conferi istoria de aproape douăzeci și cinci de secole. Semnificațiile cuvintelor lui Socrate se află în fața și nu în urma noastră.

1
Cunoaște-te pe tine însuți

1. Semnificația

Templul de la Delfi poartă înscrise pe fronton diferite formule de înțelepciune, între care și celebra „cunoaște-te pe tine însuți" din care Socrate a făcut cheia de boltă a gîndirii sale. Fie că Socrate s-a dus la Delfi, așa cum pretinde Diogenes Laertius, fie că nu, cert este că pentru el sfatul zeului a fost, pe de o parte, o armă de luptă împotriva sofiștilor, iar pe de alta, un mesaj la a cărui aprofundare își invită discipolii să se consacre.

Trebuie subliniat de la bun început că această renumită formulă nu se reduce, pentru Socrate, la o maximă invitînd la introspecție ori la descrierea caracteriologică a unui subiect ce-ar căuta să facă turul individualității sale. Este ceea ce-a subliniat pe drept cuvînt Hegel în prima pagină a *Filozofiei Spiritului*: „Cunoașterea spiritului este cea mai concretă, de aceea cea mai înaltă și cea mai grea. *Cunoaște-te pe tine însuți*, porunca aceasta absolută, nu are, nici în sine, nici acolo unde o găsim pronunțată în istorie, înțelesul unei *cunoașteri de sine* privind doar aptitudinile particulare, caracterul, înclinațiile și slăbiciunile individuale, ci înțelesul cunoașterii a ceea ce

este adevărat în om, ca și a ceea ce este adevărat în și pentru sine — a esenței însăși ca spirit. Tot atît de puțin are filozofia spiritului înțelesul acelei așa-numite *cunoașteri* de oameni care se străduie să cerceteze în oamenii ceilalți, tot astfel, *particularitățile*, pasiunile și slăbiciunile lor, acele așa-numite cute ale inimii omului — cunoaștere care nu are sens, pe de o parte, decît dacă se presupune întîi cunoașterea a ceea ce este universal în om, și deci esențial în spirit — și care, pe de altă parte, se ocupă cu existențele accidentale, nesemnificative, *neadevărate*, din domeniul spiritului, dar nu pătrunde pînă la ceea ce este substanțial, pînă la spiritul însuși."[1] Cunoaște-te pe tine însuți este, într-adevăr, o invitație la aprofundarea condiției umane, de la care o cunoaștere enciclopedică a lucrurilor din natură, sau diversele tehnici practice, riscă în mod constant să ne îndepărteze.

Sub acest aspect, cunoaște-te pe tine însuți devine în gura lui Socrate o chemare pe care o opune pretențiilor sofiștilor.

Sofiștii sînt într-adevăr niște profesori de retorică și elocință care pretind să știe tot ce poate cunoaște un om; și nu doar că știu totul, dar susțin că se pricep să facă orice. Hippias, de pildă, care concurează regulat la Olimpia, n-a întîlnit niciodată pe cineva care să-i fie superior iar Socrate ironizează toată această știință gata oricînd să se etaleze: „Se știe că nu este om mai iscusit decît tine într-o sumedenie de meșteșuguri și eu însumi te-am auzit lăudîndu-te în agora, lîngă mesele zarafilor și înșirîndu-ți nenumăratele iscusințe demne de invidiat. Spuneai că ai venit odată la Olimpia purtînd numai lucruri făcute

de mîna ta. Mai întîi inelul — cu el ai început — spuneai că e făcut chiar de tine ca unul care știe să cizeleze inele. Tot așa și pecetea. La fel strigilul și sticluța cu ulei. Spuneai apoi că tu însuți ai fost cizmarul sandalelor tale și că tot singur ți-ai țesut himationul și hitonul. Însă ceea ce i-a uimit mai cu seamă pe toți, ca dovadă a unei neîntrecute măiestrii, a fost faptul că pînă și cingătoarea hitonului tău, asemenea celor mai de preț din Persia, tot tu o împletiseși. Dar mai spuneai că ai venit acolo cu poezii, epopei, tragedii, ditirambi și multe și felurite cuvîntări în proză. Afirmai că și științele despre care am vorbit adineauri le cunoști mai bine decît oricine, la fel și ritmul, armonia și multe altele pe lîngă acestea, dacă îmi aduc bine aminte. Era să uit însă tocmai mnemotehnica, știința în care te socotești neîntrecut."[2] Hippias știe prin urmare totul și se pricepe să facă orice, dar el ignoră esențialul, căci puterea tehnicilor este foarte ambiguă și nici o aptitudine practică din lume nu ne poate spune în ce direcție trebuie utilizate știința și puterea aceasta, nici una dintre ele nu ne spune care sînt limitele domeniului lor de aplicabilitate; toate aceste cunoștințe se etalează la suprafață, dar nu se organizează în profunzime întrucît le lipsește cunoașterea tuturor cunoașterilor: cunoașterea subiectului care cunoaște.

Științele sofiștilor ignoră „înțelegerea", fiind cel mult tehnici ale „reușitei"*; într-adevăr, preocuparea de căpetenie a sofiștilor este manipularea

* În original, joc de cuvinte între *comprendre*, „a înțelege", și *prendre*, avînd, ca verb intranzitiv, și semnificația de „a reuși", „a avea efectul scontat" (*n.t.*).

discursului de-o asemenea manieră încît interlocutorul să fie repede convins de puterea de persuasiune a oratorului; acest orator nu-și pune însă niciodată problema dacă spusele sale sînt adevărate, esențialul pentru el este să-i smulgă adeziunea celuilalt pentru a folosi convingerea pe care i-o va fi insuflat în vederea unor scopuri de utilitate personală. Așa de pildă, sofistul care se lăuda că va susține zece teze răspunzînd tuturor obiecțiilor ce i-ar putea fi aduse, nu fără a-și fi prevenit auditoriul că a doua zi va susține cele zece teze contrarii, de asemenea răspunzînd eventualilor opozanți; un asemenea exercițiu de virtuozitate oratorică nu-și pune niciodată problema veracității discursului, ci doar a eficienței sale. De aceea, spre deosebire de maieutica lui Socrate, retorica nu-și propune să-l conducă pe interlocutor la redescoperirea adevărului aflat în el, dar pe care acesta-l uitase, ci, dimpotrivă, să-i insufle celuilalt niște idei utilizabile de către acela care caută cele mai eficiente metode prin care să i le impună.

Astfel de preocupări din partea sofiștilor ne permit să înțelegem că știința lor era căutată în primul rînd de tinerii bogați, dornici să se folosească de arma oratorică pentru manipularea auditoriului după bunul plac al ambițiilor lor și conform țelurilor politice pe care își propuseseră să le atingă.

2. Influența

Pentru a situa problema în actualitatea sa permanentă, înclinăm a spune că retorica și ortoepia sofiștilor corespund cu ceea ce astăzi numim acțiune

psihologică — tehnică a manipulării omului situată în prelungirea unei științe despre om; iar aprofundarea acestei probleme ne va permite să precizăm semnificația socratică a lui „cunoaște-te pe tine însuți".

În secolul nostru pozitivist am putea fi tentați să vedem în formula aceasta punctul de plecare al unei cunoașteri a omului ducînd către acele științe de tip nou care și-au propus să aplice la studiul omului metodele utilizate cu succes în științele naturii; este vorba de științele umaniste. Cunoașterea de sine a omului, se va spune, este condiția indispensabilă ca el să învețe să se comporte și să-l cunoască pe celălalt. Atunci cînd în secolul trecut Ribot deplîngea faptul că psihologia nu se preocupă decît de omul alb, adult și civilizat, el îi incita pe psihologi să-și lărgească aria investigațiilor în ce privește cunoașterea omului; se va spune apoi că sociologia și psihologia i-au permis omului să se cunoască mai bine pe sine, iar pedagogilor, medicilor și oamenilor politici să evite niște erori regretabile în diversitatea relațiilor lor cu semenii. Dar aceste științe umane și-au găsit în cele din urmă domeniul de aplicabilitate în niște tehnici „umane" permițîndu-i omului să devină nu stăpînul și proprietarul naturii, cum voia Descartes, ci propriul său stăpîn și proprietar. Stăpînire și posesiune care nu sînt sinonime cu autonomia, ci mai degrabă cu condiționarea și dresajul. Atunci cînd sociologul studiază formarea și propagarea zvonurilor, el reunește o întreagă documentație care, fie că vrea sau nu, va putea fi folosită de către aceia interesați să afle cum trebuie procedat pentru răspîndirea unor zvonuri de utilitate comercială sau

politică. Atunci cînd psihologul studiază diferiții factori care influențează opinia indivizilor, modul cum apar sau dispar convingerile, condițiile care sporesc sau diminuează sugestibilitatea unui individ, atunci fie că o dorește sau nu, el pune la dispoziția specialiștilor publicității sau ai propagandei mijloacele de acțiune și tehnicile persuasiunii. Se trece astfel de la psihologie la acțiunea psihologică, apoi la arma psihologică și la războiul psihologic.

Cunoașterea omului la care ne invită Socrate se situează la antipozii unor asemenea perspective, așa cum atît de bine se exprimă Joseph Moreau: „Cunoașterea omului la care ne invită Socrate are un cu totul alt rol și o cu totul altă natură decît științele care cu orgoliu-și zic astăzi « Științe ale Omului », care fac din om obiectul lor de studiu tratîndu-l ca pe o ființă a naturii și folosind metodele științelor naturii. Psihologia, sociologia, economia se consacră în zilele noastre studiului comportamentului uman, observă reacțiile indivizilor și ale grupurilor, se străduiesc să determine condițiile în care acestea se produc, pentru a le putea prevedea și dirija. Prin aceasta ele tind către niște aplicații tehnice, pedagogia putînd fi un exemplu în acest sens; ele pretind ca prin niște procedee analoage celor ale educației să organizeze viața omenirii. Un control al opiniei, al serviciilor de informare și propagandă va menține ordinea în spirite facînd de neconceput orice nealiniere și inutilă orice represiune: toate acestea în cadrul unei solide birocrații, sub conducerea unui comitet de experți și de ingineri sociali, a unui *brain trust*, un trust al creierelor. Visul acesta al unei societăți

mecanizate prin raționalizare, care-i seduce în ascuns pe atîția dintre contemporanii noștri, persiflat în romanul lui Aldous Huxley *Minunata lume nouă**, nu este, putem fi siguri, și idealul lui Socrate; el îl respinge în mod explicit într-unul din dialogurile platoniciene, *Charmides*; în ochii săi această raționalizare este o contrafacere a înțelepciunii."[3]

În *Charmides*, Socrate discută cu acest tînăr aristocrat pentru a ști ce este înțelepciunea; Charmides propune diverse definiții, criticate toate de Socrate; intervine apoi Critias care-și însușește în cele din urmă inscripția templului din Delfi: „Și întrucîtva chiar acest lucru, spun eu, înseamnă înțelepciune: a se cunoaște pe sine; și mă întovărășesc aceluia ce-a ridicat asemenea inscripție pe frontispiciul templului din Delfi. S-a pus inscripția aceea, pare-mi-se, spre a fi un fel de întîmpinare a Zeului către cei care pătrund, în loc de obișnuitul « voie bună ție »; o asemenea urare fiind nepotrivită locului aceluia, unde nu se cuvine să ne dăm binețe unii altora, ci să ne îndemnăm la înțelepciune. Astfel îi întîmpină cu vorba Zeul pe cei care pătrund în lăcașul sfînt, urarea aceasta deosebindu-se întru cîtva de cea a oamenilor. Iată un gînd pe care cred că l-a avut de bună seamă cel care a înălțat inscripția. Iar de fiecare dată, Zeul rostește către credincioșul care pătrunde în templu nu altceva decît « fii înțelept ». Numai că o spune mai învăluit, așa ca un adevărat prooroc; iar « cunoaște-te pe tine însuți » și « fii înțelept » sînt unul și același lucru, întocmai așa cum o arată inscripția

* *Brave New World*, apărut în 1932 (*n. t.*).

și cum o spun și eu. Dar poate că sînt unii care să creadă altfel; și asemenea lucru s-a și petrecut, pare-mi-se, cu cei care au așezat mai tîrziu celelalte inscripții și anume: « Nimic prea mult »* și « Chezășia se însoțește cu nenorocirea ». Își închipuiau ei că « a te cunoaște pe tine însuți » e un sfat iar nu un cuvînt de întîmpinare din partea Zeului către cei care intrau în templu; apoi, ca să întocmească la rîndul lor inscripții nu mai puțin folositoare, le-au gravat pe acestea."[4] Or, după ce Criton și-a însușit formula delfică, Socrate o critică și pe aceasta în finalul dialogului, lipsit de altminteri de concluzie; astfel încît Horneffer[5] a crezut că poate conchide cum că asistăm în acest dialog la refutarea lui Socrate cel istoric de Socrate al lui Platon. În realitate, după cum bine a arătat J. Moreau[6], Socrate critică nu formula în sine, ci o posibilă interpretare a ei pe care dorește s-o elimine; cunoașterea de sine este capabilă să elibereze de-o eventuală iluzie asupra aptitudinilor individuale, dar nu-i poate conferi nici o aptitudine celui care i se dedică într-un mod îngust. Cunoașterea de sine nu are semnificație și valoare decît dacă duce, nu la o cunoaștere a aptitudinilor, permițînd identificarea competenței fiecăruia, astfel încît cîrmuirea să le poată atribui tuturor un loc în sînul cetății, ci la o cunoaștere a persoanei care să depășească individualitatea fiecăruia în măsura în care conduce la meditația asupra sufletului și, în consecință, asupra Binelui.

* Μηδεν ἄγαν, maximă atribuită lui Solon; în variantă latină, *Ne quid nimis*, apare în comedia lui Terentius, *Andria* (*n. t.*).

Socrate se opune unei cunoașteri de sine care s-ar mărgini să fie un inventar specializat, căutînd a se prelungi în niște tehnici ale eficienței în care puterea asupra omului s-ar sprijini pe o știință a omului. Este semnificativ că această cunoaștere de sine se bazează pe o neștiință, pe o îndoială mărturisind orice altceva în afară de scepticism. În mijlocul atîtor sofiști care pretind că știu totul, că pot preda totul, că pot face totul, ceea ce înseamnă, în definitiv, a putea face indiferent ce, cu tot laxismul vinovat de ieșirile pasionale pe care-l implică lipsa aceasta de precizie, în mijlocul tuturor acestora, Socrate afirmă că nu știe nimic. Neștiind nimic, nu poate preda nimic. Neputînd preda nimic, el nu recurge niciodată la memoria în serviciul căreia pusese Hippias resursele mnemotehnicii; și de aceea îl ironizează Socrate pe Hippias, care-i mărturisește că nu prea vede încotro îl duc întrebările ce-i sînt puse, spunîndu-i că poate talentul său mnemotehnic lasă de dorit, dar că el, Socrate, va căuta să-i trezească amintirile.[7]

Îndoiala socratică este refuzul unei memorii care se ocupă doar de cunoștințele exterioare, pe care sofistul caută să le colecționeze pentru a putea face față oricăror eventualități și a-i manipula pe oameni după împrejurări; dar această ne-știință este o ne-știință care se cunoaște, și dacă-și spune astfel, este în numele unei științe mai înalte. Hippias știe totul, dar ignoră esențialul și nici măcar nu-i trece prin minte să-l caute; Socrate nu știe nimic, dar el spune asta în numele exigenței unei științe de ordin superior, nici măcar bănuită de Hippias, la care multiplicitatea cunoștințelor împiedică nașterea oricărei

idei de știință. Hippias știe totul, dar nu știe decît asta; Socrate nu știe nimic din ce știe Hippias fiindcă înțelepciunea sa se bazează pe refuzul multiplicității unor puncte de vedere parțiale, prin care se definește cunoașterea politehnică.

Putem reveni așadar la ce spuneam mai înainte despre științele umane și găsim în Socrate purtătorul unui mesaj de-o permanență crucială. La începutul acestui secol, Husserl constata că toate conceptele noastre sînt doar niște concepte „reziduale"[8], că nu avem decît înțelegeri parțiale, că fragmentarea disciplinelor științifice ne-a făcut să pierdem din vedere sensul și condițiile cunoașterii. Ne găsim astăzi în fața unei proliferări de specialități, astfel încît acea „vedere sinoptică" ce caracterizează, după Platon, filozofia, ne apare acum imposibilă, deoarece o confundăm cu o știință enciclopedică, sau inutilă, și deoarece o luăm drept un depozit desuet de idei zise „generale"; sîntem artizanii cunoștințelor și ai puterilor care ne dau posibilitatea de-a cunoaște și modifica situația omului, dar ne fac să uităm a mai reflecta asupra problemei condiției sale.

Există un foarte vechi filozofem, cel al arborelui. Religiile care i-au consacrat un cult, poeții care l-au cîntat, au văzut în el ceea ce unește cerul cu pămîntul, ceea ce-l ridică pe om deasupra scenei terestre pe care evolua, conferindu-i posibilitatea unei dominări parțiale a spațiului. De unde ideea că arborele este sursa însăși a cunoașterii iar omul trebuie să-l asculte cu luare aminte, căci arborele îi poate transmite în același timp mesajele venite din pămîntul pe care trăiește și din cerul către care tinde.

Socrate ne reamintește astfel[9] că după o tradiție păstrată din bătrîni, revelațiile divinatorii își aveau originea în stejarul de la Dodona, locul unde se găsea sanctuarul lui Zeus, iar cei din vechime dădeau ascultare acestui limbaj, căci ei nu erau savanți în felul tinerilor din ziua de azi, ironizează Socrate. Dar dacă ascultau limbajul acesta, precizează el, era doar cu condiția să fie veridic. Trebuie oare să înțelegem aici că Socrate, vorbind astfel, făcea dovada unei superstiții puerile sau, dimpotrivă, că vedea în arbore ceva care-și cufundă rădăcinile în timp și îi oferă omului imaginea unei eterne reîntoarceri, pe care durata sa o ignoră, dar care-i dăruiește spectacolul revenirii în devenire, al permanenței Aceluiași și al acestei eternități care subîntinde durata tuturor lucrurilor? Oricare ar fi răspunsul, simbolul arborelui cunoașterii despre care ne vorbește Socrate prezintă o asemenea importanță încît merită să-i studiem istoria, istorie care permite o mai bună înțelegere a lui „Cunoaște-te pe tine însuți", aprofundării căruia Socrate și-a consacrat viața.

Ideea că arborele putea fi chiar sursa cunoașterii a făcut ca el să fie adoptat drept emblemă a științei. Numeroase sînt reprezentările arborelui științei pe care ni le-au lăsat Antichitatea și Evul Mediu; deși acestea diferă între ele în privința amănuntelor, au în comun faptul că mereu cunoașterea este esențialmente una, iar diferitele științe nu sînt decît „ramurile" unuia și aceluiași arbore. E cunoscută celebra imagine a lui Descartes: „Întreaga filozofie este asemeni unui arbore, ale cărui rădăcini sînt metafizica,

trunchiul este fizica, iar ramurile ieșite din acest trunchi sînt toate celelalte științe, care se reduc la trei principale, anume medicina, mecanica și morala; înțeleg aici cea mai înaltă și mai desăvîrșită morală, care, presupunînd o cunoaștere deplină a celorlalte științe, este gradul ultim al înțelepciunii."[10] Aceste reprezentări alegorice însă, chiar dacă fac mărturia sentimentului foarte limpede al unității cunoașterii, consacră trecerea de la concret la abstract, de la trăit la conceptual, arborele nemaifiind decît o schemă, și nu un martor viu al timpului.

În plus, din acest arbore noi nu am mai păstrat decît ramurile, pierzînd din vedere nu doar trunchiul, ci chiar rădăcinile și solul în care acestea se afundă; vorbim despre diferitele „ramuri" ale cunoașterii, dar complexitatea științelor, dezvoltarea specializării, precum și avansul pe care-l are adesea fizica experimentală asupra aceleia teoretice, care nu mai reușește să sistematizeze toate descoperirile într-o teorie unificată, fac ca astăzi noi să fi pierdut din vedere orice idee de arbore al științei și să fi uitat a ne mai întreba ce înseamnă *a cunoaște*. Cunoașterea noastră este dezarticulată; ceea ce se întîmplă și cu responsabilitatea noastră și cu noi înșine. Iată de ce un filozof precum Heidegger, care nu încetează să ne invite să punem problema Ființei și a decelării acesteia, formulează o întrebare esențială pentru Descartes: „În ce sol sînt înfipte rădăcinile copacului care este filozofia? Din ce temei își primesc rădăcinile și, prin ele, întregul copac, sevele hrănitoare și forțele? Ce element străbate stăpînitor,

ascuns în temei și în sol, rădăcinile ce susțin și hrănesc copacul?"* Într-adevăr, astăzi cunoașterea noastră despre arbore ne face să-l definim printr-o serie întreagă de atribute și concepte care ne maschează arborele viu. Tot Heidegger, acest fiu de dogar din Pădurea Neagră, va pune problema ființei arborelui: „În grădină se află un copac. Spunem despre el: este un copac înalt. Este un măr. Anul acesta nu prea are fructe. Păsărilor cîntătoare le place să poposească în el. Pomicultorul ar mai putea spune și alte lucruri. Savantul botanist, care-și reprezintă arborele ca pe o plantă, poate stabili o mulțime de alte lucruri legate de el. În sfîrșit, sub copac își face apariția un om ciudat care spune: « Arborele este. Nu este adevăr că arborele nu este. » Acum, ce este mai lesne de spus și de gîndit: tot ceea ce, din punctele de vedere cele mai diverse, se poate zice despre un arbore, sau propoziția: arborele este?"[11]

Ființa arborelui, despre care vorbește Heidegger, este altceva decît o schemă statică: este ceea ce crește și dă roade; iată de ce, în *Drumul de țară*, Heidegger se referă la copiii care, din scoarța unui stejar, fac vaporașe ce plutesc pe Mettenbach, imagini heracliteene ale lumii: „Între timp, tăria și mireasma lemnului de stejar începură să vorbească, cu un glas mai puțin înăbușit, despre încetineala și perseverența cu care crește arborele. Stejarul însuși

* *Introducere la „Ce este metafizica"* (1949), trad. rom. de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, în volumul Martin Heidegger, *Repere pe drumul gîndirii*, Ed. Politică, București, 1988, p. 349 (*n. t.*).

spunea că o asemenea creștere este singura în stare să întemeieze ceea ce durează și poartă rod; că a crește înseamnă a te deschide către imensitatea cerului, dar și a-ți adînci rădăcinile în întunecimea pămîntului; că tot ceea ce este adevărat și autentic n-ajunge la maturitate decît dacă omul se arată disponibil chemării celui mai înalt dintre ceruri, rămînînd în același timp sub protecția pămîntului care susține și rodește. Acestea i le spune mereu stejarul drumului de țară, care trece prin fața sa sigur de direcția ce-o urmează."[12]

Astfel, din stejarul de la Dodona s-a desprins cîndva un mesaj invitîndu-l pe om să reflecteze asupra naturii și creșterii lucrurilor. Astăzi mașinile și aparatele noastre ne despart de ce este simplu și de cunoașterea de sine, ele par să ne apropie, dar de fapt ne pun la dispoziție doar acele fantasme cu care se mulțumeau prizonierii din peștera lui Platon. Posturile noastre T.S.F.*, discurile, ecranele de cinema și de televiziune ne prezintă voci sau figuri, abstrase din corpurile vii cărora le aparțineau și care ne vor rămîne pe veci necunoscute; tehnica zilelor noastre alungă proximitatea, ea a devenit asemeni acelei scrieri despre care Socrate spunea că nu asigură nicidecum memoria, ci o pseudo-memorie, că nu dă naștere nici unei reminiscențe, declanșînd cel mult o înșiruire de habitudini și forțe de inerție.

„Cunoaște-te pe sine însuți" este tocmai mesajul potrivit de adresat unor oameni care, precum sofiștii, se pierd într-o cunoaștere a exteriorității care-i

* *Téléphone Sans Fil*, telefon fără fir (*n. t.*).

înstrăinează tot mai mult de ei înșiși. Atunci cînd Husserl le cere filozofilor să caute intuițiile naive ale esențelor, ceea ce implică punerea în paranteze a diferitelor construcții care le presupun, dar care ni le maschează, el le cere să opereze o întoarcere către originar și către cunoașterea acestui Eu transcendental purtător și dăruitor de sens.

Atunci cînd Heidegger insistă pe ideea potrivit căreia considerațiile asupra diverselor „ființări"* ne ascund problema Ființei**, el ne invită să menținem deschis adevărul Ființei ca pe o comprehensiune a Ființei, raportîndu-se la timp ca la orizontul posibil al înțelegerii Ființei; el cere prin urmare cunoașterii omenești să nu se risipească în niște discipline care nu sînt decît uitare a Ființei și să se gîndească pe sine în lumina unei întoarceri către temeiurile sale, anume Ființa de care s-a desprins. Căci, în cele din urmă, să gîndești înseamnă să-ți pui întrebarea: ce anume ne îndeamnă să gîndim, ce anume ne lansează îndemnul de-a gîndi, îndemn pe care știința îl ignoră întrucît ea nu gîndește?

Atunci cînd Jaspers denunță pozitivismul, care nu gîndește decît prin fapte, și idealismul pentru care nu există decît idei, el reproșează unuia și celuilalt de-a nu ține în nici un fel seama de subiectivitate și de-a ignora că existența se situează între domeniul faptelor observabile și transcendența absolută. Obiectivitatea nu lasă decît reziduuri și urme ale ființei, științele nu explică nici valoarea, nici

* *Seiende* (*n. t.*).
** *Sein* (*n. t.*).

sensul științei, iar ființa se retrage din fața cunoașterii. Omul este ființa care prin ființa sa pune ființa în discuție, căci existența nu este scopul, ci punctul de pornire al actului de-a filozofia. Or, existența oscilează între o obiectivitate în care s-ar aliena prin identificarea cu niște conținuturi empirice și o subiectivitate în care s-ar ofili din lipsă de conținut; acest paradox este dublat de un al doilea, anume că nu pot deveni eu însumi decît meditînd la celălalt și luînd aminte la exemplul său, iar acesta, la rîndul său, nu există decît prin și pentru mine. Ne găsim așadar într-o stare de fragmentare, asemeni acelei Atlantide despre care ne vorbește Platon în *Critias*. În subiect, existența intră în relație cu ea însăși și de aceea Jaspers, înainte să-l citeze pe Kierkegaard ca filozof al existenței, pe care-l opune lui Hegel, înainte să-l citeze pe Pascal, pe care-l opune lui Descartes, îl citează pe Socrate, pe care-l opune tuturor acelora care au lucrat la fundamentarea unor ontologii dogmatice.

„Cunoaște-te pe tine însuți" depășește așadar cu mult valoarea unui simplu sfat educativ individual, el stă mărturie necesității în care se află omul de-a face și reface neîncetat propriul său bilanț, sub amenințarea pierderii într-o exterioritate ale cărei seducții sînt de așa natură încît omul riscă să ajungă a se considera, pe sine la fel ca și pe semenii săi, drept un obiect, așadar un mijloc și nu o finalitate.

Iată de ce un filozof precum Bergson, care nu încetează să sublinieze că inteligența conceptualizată, decupînd continuitatea vieții după o discontinuitate care imobilizează și îngheață durata, pînă într-atît

încît această inteligență poate fi definită ca o „neînțelegere naturală a vieții", îi cere filozofiei să ne îndrume către acest efort de intuiție care nu este altceva decît coincidența vieții cu sine însăși. Atunci „inteligența, resorbindu-se în principiul ei, va retrăi de-a-ndoaselea propria sa geneză."[13]

Aceasta este, în fond, sarcina pe care ne-o încredințează Socrate: să re-parcurgem, de-a-ndoaselea, grație reminiscenței determinată în noi de maieutica filozofului, calea care ne va permite să ajungem, dacă nu la o cunoaștere completă de sine, cel puțin la o reflecție interzicîndu-ne să mascăm adevărata problemă a omului prin niște aptitudini avînd aplicabilitate doar în afara a ceea ce sîntem noi.

Socrate este așadar filozoful care ne îndeamnă să gîndim, motiv pentru care Heidegger se referă încă o dată la el. După ce subliniază că „cel mai mult dă de gîndit, în vremea noastră care dă ea însăși de gîndit, faptul că încă nu gîndim"[14], Heidegger precizează: „Aceasta nu se datorează totuși niciodată în mod direct și nici nu are la origine faptul că noi, oamenii, nu ne întoarcem îndeajuns către ceea ce dă efectiv de gîndit, ci ține de faptul că lucrurile care dau cel mai mult de gîndit se îndepărtează de noi, ori s-au îndepărtat deja cu mult timp în urmă de om. Ceea ce se retrage de-o asemenea manieră păstrează și etalează incomparabila proximitate ce-i este caracteristică. Cînd sîntem legați de ceea ce se retrage, ne mișcăm către acesta, către împrejurimile pline de enigme, și deci schimbătoare, ale chemării sale. Cînd un om este efectiv cuprins în această mișcare, atunci el gîndește, chiar dacă este încă

foarte departe de ceea ce se retrage, și chiar dacă retragerea este mai voalată ca oricînd. Socrate, în tot timpul vieții sale, și pînă și prin moartea sa, n-a făcut altceva decît să stea și să se mențină în suflul acestei mișcări. De aceea este el gînditorul cel mai pur al Occidentului și de aceea n-a scris nimic. Căci cine iese din procesul de gîndire și începe să scrie, se aseamănă inevitabil acelor oameni care se refugiază la adăpost de vînt atunci cînd acesta suflă prea tare. Despre gînditorii Occidentului care i-au urmat lui Socrate se poate spune, fără a le diminua importanța, și aceasta rămîne secretul unei istorii încă ascunse, că au fost cu toții niște asemenea refugiați."[15]

2
Demonul lui Socrate

1. Limbajul

Socrate obișnuia să spună că un „demon" lăuntric, ceva de natură divină, venea întotdeauna să-l avertizeze în împrejurările dificile ale vieții sale. Astfel, în *Apărare*, Socrate se adresează judecătorilor săi: „Pricina [pentru care refuză să se ocupe de treburile cetății] e aceea despre care m-ați auzit adesea vorbind pretutindeni: că în mine vorbește ceva divin, un zeu, după cum, în bătaie de joc, a scris și Meletos în acuzație,[1] Și anume, încă de cînd eram copil, exista un glas care, ori de cîte ori se face auzit, mă oprește să fac ceea ce aveam de gînd, dar niciodată nu mă îndeamnă să fac ceva. El este cel care se împotrivește să mă ocup de treburile cetății. Și cred că pe bună dreptate se împotrivește."[2] Iar atunci cînd, după ce-a fost condamnat de judecători, Socrate se desparte de aceștia pentru a merge la moarte, el conchide: „Într-adevăr, judecători (căci dacă vă numesc pe voi judecători, vă numesc pe bună dreptate), mi s-a întîmplat ceva minunat. Darul profetic obișnuit al daimonului, în tot timpul dinainte, îmi vorbea cît se poate de des și mi se împotrivea stăruitor, chiar în lucruri mici, dacă

eram pe punctul de-a face un lucru pe care nu trebuia să-l fac; acum însă, a căzut asupra mea ceea ce vedeți și voi, ceva despre care s-ar putea închipui că este răul cel mai mare; iar semnul Zeului nu mi s-a împotrivit nici în zori cînd am ieșit din casă, nici cînd am venit aici, la judecată, nici cît timp am vorbit, orice aș fi fost pe punctul de-a spune; și totuși, altă dată, el mă oprise adeseori în plină vorbă; acum însă nu mi s-a împotrivit în nici un fel, față de nici o faptă și nici un cuvînt. Cum îmi explic acest lucru? Vă voi spune: ceea ce mi s-a întîmplat s-ar putea să fie un bine și n-avem cum să ne facem o părere dreaptă toți care ne închipuim că moartea e un rău. În această privință am avut o dovadă puternică: nu se putea să nu mi se împotrivească semnul obișnuit, dacă n-aș fi fost pe cale să fac un lucru bun."[3] În *Theaitetos* Socrate ne spune: „...cu unii dintre ei daimonul care îmi apare mie îmi interzice să am de-a face; cu alții, însă, îmi îngăduie și ei încep să rodească iarăși."[4] Într-un alt pasaj din opera lui Platon, Socrate este cuprins de remușcări pentru că a vorbit de relele de care se face vinovat Eros și înainte de a-l elogia, în chip de ispășire, el rostește următoarele: „Tocmai mă pregăteam, prea bunul meu prieten, să trec rîul[5], cînd se iscă știutul semn daimonic; întotdeauna el mă împiedică să împlinesc ceea ce tocmai am de gînd să fac. Mi s-a părut că aud în preajmă un glas care îmi spune să nu plec mai înainte de-a ispăși ce-am greșit față de zeitate. Am, ce e drept, darul de-a vedea cu duhul, dar nu din cale-afară, ci asemeni celor care au deprins puțină carte – atîta doar cît am eu trebuință."[6]

Alte pasaje din opera lui Platon[7] și a lui Xenofon[8] menționează și ele demonul lui Socrate; Plutarh a scris chiar un opuscul cu titlul *Demonul lui Socrate*, în care este vorba mai mult de demoni, în general, decît de al lui Socrate, în particular, și unde face cîteva precizări: Socrate îi socotea „drept impostori pe cei care pretindeau că au comunicat prin viziuni cu o ființă divină, dar le acorda atenție acelora care afirmau c-au auzit o voce și le punea întrebări cu toată seriozitatea. Lucru care ne făcea să credem, pe cînd vorbeam între noi, că demonul lui Socrate nu era o viziune, ci perceperea unei voci ori deslușirea unor cuvinte ce-i parveneau pe-o cale misterioasă; astfel, în somn nu există voci, noi doar ne imaginăm și înțelegem anumite cuvinte, crezînd că auzim vorbindu-se. Pentru unii, o asemenea intuiție nu devine cu putință decît în vis, în liniștea și calmul trupului, atunci cînd se odihnesc; altminteri, în activitatea din starea de veghe, anevoie-și pot face spiritul atent la vocea ființelor superioare; buimăciți de tumultul pasiunilor și agitația treburilor zilnice ei nu-și pot apleca urechea și concentra atenția asupra a ceea ce s-a manifestat. Judecata lui Socrate era, dimpotrivă, neechivocă și lipsită de pasiuni, avînd prea puțin de-a face cu trupul, și doar pentru lucrurile necesare; el mai era apoi receptiv și subtil, iute schimbător cînd îl impresiona ceva; iar ceea ce-l impresiona era, după cîte se pare, nu o voce, ci cuvintele unui demon care, fără a avea glas, reușea cu toate acestea să-și transmită revelațiile facultății sale intelectuale."[9]

Demonul lui Socrate a provocat, inevitabil, numeroase comentarii și a suscitat multiple interpretări,

atît în Antichitate, cît și în timpurile moderne. Apuleius a făcut din el o divinitate particulară; printre Părinții Bisericii, unii, precum Tertulian, Sfîntul Ciprian, Lactantius îl considerau o creatură satanică, alții, cum ar fi Sfîntul Justin, Clement din Alexandria, Eusebiu sau Sfîntul Augustin vedeau în el un fel de făptură angelică. Astăzi sînt unii care nu ezită să vorbească de fenomene halucinatorii specifice epilepsiei[10], alții văd aici pur și simplu răsunetul interior al unor fenomene de conștiință. Socrate n-a fost însă nici misticul vreunei iluminări, nici bolnavul pradă delirului genial; cum foarte bine spunea A.-Ed. Chaignet: „Originalitatea lui Socrate și ceea ce conferă unicitate chipului său în istorie, este faptul de-a fi unit spiritul critic, geniul analizei, gustul liberei cercetări și al îndoielii, un admirabil simț practic cu o credință religioasă sinceră, un entuziasm arzător și profund, o dispoziție către extaz ori, cel puțin, o capacitate în măsură să-l ducă acolo."[11] Demonul este legătura lui Socrate cu divinul, dar el mai mult îl reține decît îl îndeamnă, formulează interdicții în loc să-i dea sfaturi, lăsîndu-i prin urmare lui Socrate întreaga libertate și responsabilitate pentru a-și descoperi singur calea de urmat.[12] Așa cum observa G. Bastide, studiul textelor duce la trei constatări esențiale: „În primul rînd Socrate își motivează conduita făcînd apel la o divinitate interioară, la un avertisment intim, la o voce demonică ce nu-l părăsește niciodată. Apoi, cu una sau două excepții, vocea aceasta lăuntrică ia o formă prohibitivă, cînd este vorba să-l oprească pe Socrate de la

cutare faptă ori de la cutare angajament anume. În sfîrșit, Zeul acesta este o forță imperioasă care determină complet vocația spirituală a lui Socrate."[13] Despre Socrate putem așadar afirma că este, concomitent, un inspirat și un spirit critic, și poate că acest dublu caracter ne va permite să înțelegem în ce sens demonul lui Socrate poate fi interpretat ca un moment decisiv al istoriei *logos*-ului.

Toți filozofii despre care s-a convenit să fie numiți presocratici sînt în același timp poeți și profeți, și fie că este vorba de Anaximandru, de Parmenide, de Heraclit ori de Empedocle, ei vorbesc ca niște prezicători inspirați. Rezultă din versurile lor asemeni unor oracole ale Pitiei că un Zeu îi inspiră; nimic mai semnificativ decît acest fragment din Heraclit: „Dîndu-mi nu mie ascultare, ci Logosului, înțelept este să cădeți de acord că toate sînt una."[14*] Logosul este temeiul pe potriva căruia se petrec toate[15] și, deși este lucrul comun** prin excelență, oamenii îl ocolesc și se îndepărtează de el.[16] Logosul este așadar un Verb transcendent care le vorbește oamenilor și căruia aceștia trebuie să-i dea ascultare. El este purtătorul de sens, dar acest sens îi rămîne ascuns omului, neputîndu-i-se dezvălui pe deplin în măsura în care viața sa este încadrată de misterul nașterii și de cel al morții și în măsura în care cunoașterea sa de sine nu este niciodată totală sau nemijlocită. De aceea mesajele Pitiei nu sînt

---

* *Filozofia greacă pînă la Platon.* Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1979, vol. I, partea a 2-a (*n. t.*).

** ξυνός (*n. t.*).

niciodată deslușite, lumina lor rămîne întotdeauna misterioasă, căci omul nu poate parveni la acea vedere de ansamblu de unde ar descoperi lucrurile și pe sine, aproape tot așa cum Dedal poate domina labirintul unde este prizonier, de îndată ce aripile-i permit să-l domine evadînd din el.

O dată cu sofiștii, Logosului i s-a tăiat orice legătură cu transcendența divină, iar cuvîntul a devenit o unealtă pe care trebuie să fii deprins a o manevra în vederea unor scopuri egoiste și pragmatice. Ortoepia, retorica sînt niște arte ale discursului menite a-l face pe orator convingător fără ca în prealabil să trebuiască a fi el însuși convins de adevărul spuselor sale. Importantă este descoperirea formulelor și cunoașterea procedeelor de persuadare a auditoriului pe care să-l transforme într-un instrument docil și lesne de mînuit. Limbajul devine astfel limbuție sau, mai exact, suprimîndu-i-se orice relație cu sacrul — minciună. Omul va putea vorbi fără să spună nimic, căci cuvintele-i sînt golite de tot ce-ar putea reprezenta o legătură cu sacrul; de acum nu Logosul este expresia adevărului, ci adevărul este redus la condiția unui produs momentan și provizoriu al Logosului. În acest context afirma Protagoras că „omul este măsura tuturor lucrurilor"*, voind să spună prin aceasta că nu există valoare în afara aprecierii individului. Și știm unde duc întrecerile oratorice care

* Ἄνθρωπος πάντῶν μέτρων, *Protagoras*, fragm. 1; sub forma Πάντων μέτρον ἄνθρωπος maxima apare în dialogul lui Platon, *Theaitetos*, 178 b; în variantă latină: *Homo mensura omnium* (*n. t.*).

se folosesc de cuvinte golite de substanță, puse în serviciul unui subiectivism sceptic ori al unui egocentrism pătimaș: duc la un război din care victorioasă iese lipsa de măsură a celor care confundă valoarea forței cu forța valorii. Callicles și Thrasymachos erau de altfel conștienți de acest lucru, ei care vedeau în război un fel de selecție naturală eliminîndu-i pe cei slabi și asigurînd triumful celor puternici, adică, în viziunea lor, al celor mai buni.

Socrate nu vrea să aibă de-a face cu jongleriile sofiștilor, care minimalizează esențialul și se leagă de fleacuri; dar nici cu mutismul înțelepților care pretind că orice cuvînt este o trădare și omul trebuie să rămînă la simpla și sterila tautologie a principiului identității. De aceea, Socrate este în primul rînd un filozof al dialogului: el nu dorește nici un limbaj fără gîndire, nici o gîndire fără limbaj.

Limbajul este deci un intermediar între Zeul care vorbește și oamenii care dialoghează, el este asemeni lui Eros din *Banchetul*, însărcinat „a tălmăci și împărtăși zeilor cele ce vin de la oameni și oamenilor ceea ce vine de la zei"[17]. Or, *Banchetul* ne spune că Eros este un „daimon mare"[18], iar daimonul este un intermediar între muritor și nemuritor, este legătura prin care „Universul se unește cu sine însuși într-un tot". Deopotrivă este și demonul interior al lui Socrate, „ceva de natură divină", dar care nu-i impune niciodată direcția de urmat; el este imanența unei transcendențe care-l unește pe om cu acel ceva fără de care acțiunea ar fi doar gesticulație iar cuvîntul — simplă emisie de sunete; îi revine

vorbitorului să regăsească drumul către existența eternă „ce nu se naște și piere, ce nu crește și scade“[19].

„Demonul“ lui Socrate reprezintă, prin urmare, prezența interioară a Logosului transcendent în lipsa căruia discursul nu este decît aparență și minciună; demonul lui Socrate face ca orice limbaj să fie traducerea unei gîndiri și un mijloc pus în slujba cunoașterii. Apoi, la fel cum dragostea nu este nici cel mai mare savant, nici cel mai mare ignorant, tot astfel și limbajul nu este nici inutilitate completă, nici explicație totală; Eros și Limbajul sînt doi „demoni“, fapt confirmat de pasajul din dialogul platonician *Cratylos* unde este vorba despre demoni sau genii, pasaj în care Socrate se joacă cu etimologia întrucît e preocupat, nu atît să afle adevăratul mod de formare a unui cuvînt, în accepțiunea unui lingvist din zilele noastre, cît să descopere originea actului vorbirii, care face din om o existență unică în felul său. Socrate discută cu Hermogenes despre ce înțelege Hesiod prin „geniu“ sau „daimon“:

„SOCRATE — Însă tocmai această însușire îmi pare că dă seama, mai degrabă decît oricare alta, de *daimoni* (*daimonas*); căci, în măsura în care erau înțelepți și *învățați* (*daémones*) i-a numit el [Hesiod] „daimoni“. Iar în limba noastră veche se găsește chiar acest cuvînt. Au dreptate, prin urmare, atît Hesiod, cît și mulți alți poeți, cînd spun că, ori de cîte ori moare un om bun, el are parte de un destin înalt și glorios și devine *daimon*, potrivit denumirii care se dă înțelepciunii lui. În acest înțeles sînt și eu de părere că orice om [învățat], care e deopotrivă om de

bine, are însușiri de *daimon*, atît în viață, cît și după moarte, fiind numit în chip potrivit *daimon*.

HERMOGENES — În această privință, Socrate, și eu mă rînduiesc cu totul de partea ta. *Eroul** însă, ce ar putea fi?

SOCRATE — Lucrul nu e greu de înțeles. Căci numele acesta a fost doar puțin schimbat, în așa fel încît își dezvăluie obîrșia din *eros*.

HERMOGENES — Cum înțelegi asta?

SOCRATE — Nu știi că eroii sînt semizei?

HERMOGENES — Cum așa?

SOCRATE — Toți, de bună seamă, s-au născut, fie din dragostea unui zeu pentru o muritoare, fie dintr-a unui muritor pentru o zeiță. Dacă vei cerceta și aceasta potrivit vechii limbi atice, îți vei da seama mai bine. Într-adevăr, îți va fi limpede atunci că numele vine de la *éros*, de unde se trag și eroii (*héroes*), doar cu o mică schimbare, de dragul numelui. Așadar, fie acest lucru îl arată numele eroilor, fie — de vreme ce *eírein* înseamnă a vorbi — vrea să spună că ei erau înțelepți, oratori iscusiți și dialecticieni în măsură de *a întreba* (*erotān*) și a vorbi (*eírein*). Iată deci, în limba atică, așa cum tocmai spuneam, cei numiți „eroi" se întîmplă să fie *oratori* (*rhétores*) și totodată *oameni iscusiți în a pune întrebări* (*erotetikoi*), în așa fel încît seminția eroilor devine o specie a oratorilor și a sofiștilor. Dar acest lucru e lesne de înțeles. Mai greu va fi cu privire la oameni (*ánthropoi*): de ce sînt ei numiți *„ánthropoi"*? [...] Acest nume

* ἥρως (*n. t.*).

ánthropos arată că, în vreme ce toate celelalte viețuitoare nu cercetează, nu compară și nu examinează (*anathrei*) nimic din ceea ce văd, omul, de îndată ce a văzut — *ópope* aceasta înseamnă — a și examinat și judecat ceea ce a văzut (*ópopen*). De aici, așadar, numai omul dintre toate viețuitoarele a fost în chip potrivit numit *ánthropos: întrucît el examinează ceea ce a văzut (anathrōn hà ópope).*"[20]

Așadar omul este, în primul rînd, cel care examinează ce-a văzut, dar să observăm că verbul folosit de Socrate, ἀναορῶ, conține prefixul ἀνα implicînd ideea unei întoarceri către, prefix pe care îl regăsim în ἀνάμνησις, această rememorare care se confundă cu știința și este o întoarcere către ținutul originar și divin al cunoașterii adevărate, către lumina începuturilor din care nu mai posedăm decît o licărire ce-i revine filozofului s-o reaprindă cu întrebările sale. După cum bine spune Bergson: „Socrate instruiește fiindcă oracolul din Delfi a vorbit. El a primit o misiune. E sărac și se cuvine să rămînă sărac. Trebuie să se amestece cu poporul, să devină una cu poporul, limbajul său să se identifice cu vorbirea populară. Nu va scrie nimic, pentru ca gîndirea sa să fie comunicată, vie, spiritelor ce o vor duce altor spirite. Este insensibil la frig și la foame, deloc ascet, dar scăpat de necesități și eliberat de propriul trup. Un « daimon » îl însoțește, care-și face auzită vocea cînd e nevoie de un avertisment. Este atît de încrezător în acest « semn daimonic » încît preferă să moară decît să nu-i dea ascultare: dacă refuză să se apere în fața tribunalului popular, dacă merge în

întîmpinarea condamnării, o face fiindcă demonul n-are nimic de zis pentru a-l opri. Pe scurt, misiunea lui este de ordin religios și mistic, în sensul pe care-l atribuim astăzi acestor cuvinte; învățătura sa, chiar dacă perfect rațională, atîrnă de ceva care pare să depășească simpla rațiune."[21]

Demonul lui Socrate ne invită deci să punem problema limbajului și a raporturilor sale cu gîndirea. În măsura în care limbajul este o tehnică de comunicare exclusiv umană, s-a putut afirma, pe baza dezvoltării științelor și a tehnicilor, că el nu traduce nici un fel de gîndire anterioară lui, fiind, dimpotrivă, constructor de sens și inteligibilitate. Putem spune prin urmare că fantoma inexprimabilului a fost exorcizată, că limbajul nu este traducerea vreunei gîndiri în care el și-ar înfige rădăcinile, gîndirea și limbajul sînt contemporane, iar limbajul este ceea ce făurește omul pe măsură ce cuceririle și creațiile sale îi transformă conștiința.

La Socrate, dimpotrivă, demonul interior exprimă ceea ce leagă limbajul de o transcendență care-l depășește întemeindu-l în același timp. Demonul nu dictează niciodată calea de urmat, el nu arată drumul, descoperirea acestuia îi revine omului; în măsura în care demonul semnalează fundăturile, el îl oprește pe Socrate în fața acelor drumuri pe care n-ar putea progresa către incomunicabilul aflat la baza oricărei comunicări. Limbajul este vocația însăși a omului, este ceea ce-l cheamă și prin care el răspunde. Dacă limbajul poate fi comparat cu dragostea, este deoarece, asemeni acesteia, și el încearcă să regăsească drumul unității pierdute, al luminii uitate.

Demonul îl pune în gardă pe Socrate împotriva căilor ce s-ar dovedi ale uitării; pe cele ale rememorării îi incumbă lui Socrate să le descopere. Limbajul îi unește așadar pe oameni cu zeii și de aceea el este un intermediar, precum Eros, dar ține de datoria omului să nu uite că ceea ce spune este legat de ceva aflat dincolo de el, ceva a cărui urmă încearcă s-o regăsească expresia verbală, în caz contrar limbajul pierzîndu-se în vorbărie. „Tu știi — îi spune Socrate lui Cratylos — că vorbirea semnifică *tot* (*pān*), că se rotește și se întoarce întruna, fiind de două feluri: adevărată și falsă. [...] Ceea ce e adevărat din ea e bine netezit și divin, locuind acolo sus (ἄνω), cu zeii; falsul însă [...] se află jos (κάτω) în gloata oamenilor."[22] Or, este drama lui Socrate de-a fi fost în același timp eroul și martirul limbajului; el care, folosindu-se doar de posibilitățile cuvîntului, își conducea interlocutorul pe calea adevărului, a fost învins de discursurile înșelătoare ale acuzatorilor săi.

Dar tăcerea la care a fost condamnat Socrate este partea cea mai elocventă a mesajului său. Ea reprezintă întoarcerea la cel ce-a dat naștere cuvîntului; a o rupe înseamnă a căuta itinerarul pe care acesta din urmă l-a străbătut.

Ca spusele lui Hamlet aflat pe moarte:

„*...in this harsh world draw thy breath in pain,*
To tell my story. [...]
...The rest is silence."[23*]

---

* „...pe lumea asta hîdă / Măcar de dragul meu te mai tîrăște, / Să spui povestea asta mai departe... / ... Restul e tăcere." Trad. rom. de Dragoș Protopopescu, Ed. Socec, 1942 (*n. t.*).

2. Știință și virtute

Demonul lui Socrate stă mărturie despre imanența transcendentului în miezul oricărei subiectivități. De aceea este adevărat și fals în același timp să spunem, o dată cu Nietzsche, că Socrate este tipul omului non-mistic; căci există la Socrate un misticism de fond și un intelectualism de metodă, așa cum ne vom convinge studiind temele de bază ale moralei sale.

Nietzsche subliniază că demonul lui Socrate îl avertizează întotdeauna cînd să se abțină, fără a-l îndemna vreodată să meargă înainte; „Pe cîtă vreme, la toți creatorii, tocmai instinctul este puterea productivă și afirmativă, iar conștiința este un frîu și îndeplinește funcția de critic, la Socrate lucrurile stau invers: instinctul este critic, iar conștiința creatoare“*, ceea ce pentru Nietzsche constituie o „monstruozitate prin carență“**. Găsim desigur la Socrate ideea esențială după care virtutea este o știință; dar se cuvine să nu pierdem din vedere că această știință ne unește cu transcendența din care provine, în măsura în care sufletul nostru a putut cîndva să contemple adevărul în față, sarcina maieuticii fiind să ni-l readucă în memorie. Optimismul teoretic pe care Nietzsche i-l reproșează lui Socrate nu este atît expresia unui universalism științific, cît o dovadă de fidelitate.

---

* Trad. rom. Ion Dobrogeanu-Gherea și Ion Herdan, în vol. *De la Apollo la Faust*, Ed. Meridiane, București, 1979, p. 239 (*n. t.*).

** *per defectum* (*n. t.*).

Trebuie într-adevăr să înțelegem foarte bine ce voia să spună Socrate atunci cînd afirma că virtutea este o știință; știința despre care vorbea Socrate nu era una a lucrurilor exterioare, și știm că el nu contenea să repete că singurul lucru pe care-l știe este că nu știe nimic; Socrate vorbea despre o știință a interiorității debutînd cu γνῶθι σε αὐτόν, delficul „cunoaște-te pe tine însuți", obstacolele în calea aprofundării acestuia fiind semnalate de către „demon". Virtutea este pentru Socrate o știință întrucît acțiunea implică un discernămînt reflex care ne permite să nu confundăm dorința și voința, aprecierea subiectivă și valoarea veritabilă, opinia individuală și cunoașterea motivată. Astfel, pe de o parte virtutea este o știință, dar pe de altă parte ea nu poate fi învățată asemeni tablei înmulțirii, motiv pentru care avem numeroase exemple de oameni bine intenționați ce nu și-au putut deprinde însă copiii cu virtutea pe care ei înșiși o practică. Știința implicată de virtute nu se dobîndește precum cunoașterea gramaticii, ea presupune un întreg travaliu de convertire interioară pe care nimeni nu-l poate săvîrși în locul nostru, filozoful putîndu-ne însă ajuta să-i conștientizăm necesitatea urgentă.

Ceea ce Socrate numește εὐπραξία este acțiunea deliberată care face din om artizanul lucid al destinului său; ea presupune așadar un efort de asceză intelectuală capabil să ne conducă la definiția acelui ceva în al cărui serviciu este inevitabil să ne punem.[24] De aceea, atunci cînd Socrate utilizează un raționament deductiv, de pildă cînd își îndeamnă propriul

fiu, pe Lamprocles, să se poarte respectuos cu mama sa, chiar dacă aceasta face uneori dovada unei firi arțăgoase[25], ori atunci cînd îi arată lui Euthydemos că nu trebuie să te angajezi în viața politică fără o préalabilă pregătire[26], intenția sa este întotdeauna de natură etică. După cum afirmă G. Bastide: „Deducția în care ne punem noi înșine drept subiect al concluziei, are ca efect să ne așeze, în calitate de indivizi, sub o lege comună. Or, în acest fel procedează întotdeauna Socrate: este vorba de a-l descentra pe individ, de a-l scoate din orgoliul și suficiența sa, de a-l face să renunțe la egocentrism și a-l plasa în universalitatea legii morale."[27] Virtutea este o știință întrucît presupune cunoașterea esenței, în afara căreia nu există decît opinie subiectivă și pasională.

Înțelegem acum semnificația celebrei formule socratice: „Nimeni nu este rău de bunăvoie"[28], căreia i se denunță atît de des caracterul paradoxal, fără a fi înțeleasă vreodată. Cel rău se îndepărtează de Bine doar fiindcă nu are nici o cunoștință despre el; și ceea ce el sau alții iau drept voință, nu este în realitate decît dorință și impuls. Adevărata voință este o activitate luminată de o cunoaștere veritabilă, ea nu se poate prin urmare pune în serviciul Răului fără a dispărea ca voință. Atîta vreme cît omul slujește Răul, se poate spune că-i lipsește cunoașterea Binelui, iar ceea ce consideră el ca atare nu este decît o pseudo-cunoaștere, o opinie pasională care se crede știință profundă. Omul rău rămîne neîndoielnic sclavul dorințelor, al impulsurilor și al instinctelor sale, pe scurt, al erorii; o eroare în care se

adîncește și mai mult afirmînd că ia toate hotărîrile în cunoștință de cauză. În realitate faptele sale sînt ale unui orb care nu are absolut nici o idee despre lumină, întrucît n-a cunoscut-o niciodată.

Dar e posibil ca înțeleptul să sufere consecințele teribile ale ignoranței și erorii în care se află cei ce ignoră virtutea, în măsura în care el poate fi victima acelora care nu înțeleg. Procesul și condamnarea lui Socrate stau mărturie pericolului reprezentat de ignoranță pentru cunoaștere, de Rău pentru Virtute. Pericol doar aparent însă, căci în realitate cel drept triumfă asupra călăilor săi chiar dacă le cade victimă, triumful lui Socrate asupra judecătorilor datînd din chiar ziua execuției sale. Conștient de această forță, înțeleptul își va însuși așadar formula criticată de Callicles: „A comite nedreptatea este mai rău decît a fi victima nedreptății.“*

Și aici o asemenea atitudine ține de o transcendență ce se pierde în eternitate; justificarea lui Socrate nu se află atît în pledoaria ce-a putut-o rosti în fața judecătorilor într-un moment determinat din istoria Atenei, cît în forma de gîndire pe care-a știut să ne-o transmită. Iată de ce nu l-a reținut „demonul“ în ziua judecății sale, lăsîndu-l să urmeze calea ce-l va conduce către altceva decît justiția omenească.

---

* Platon, *Gorgias*, 474 b (*n. t.*).

3
Ironia socratică

„Filozofia ironizează", spunea Socrate: practic toate dialogurile lui Platon reflectă, într-un pasaj sau altul, această ironie care însoțește, potrivit lui Socrate, orice reflecție serioasă și într-o asemenea măsură încît numeroase discuții filozofice ni se prezintă ca adevărate scene de comedie. Trebuie să vedem în ironia socratică orice altceva decît exercitarea unui talent satiric ori expresia unei dorințe de denigrare. Așa cum observa Romano Guardini: „Ironia lui Socrate [...] nu urmărește să-l descalifice pe celălalt, ci să-l ajute. Vrea să-l elibereze și să-l deschidă către adevăr. [...] Ironia sa caută să creeze o stare de neliniște și tensiune în centrul ființei omului, căci de aici purcede mișcarea așteptată, la interlocutor sau, dacă acesta nu mai poate fi ajutat, la auditor."[1]

Socrate, să nu uităm, se găsea nu rareori în fața unor redutabili profesioniști ai științei și ai elocvenței care nu se simțeau niciodată luați prin surprindere, niște maeștri care aveau răspuns la toate și care ignorau ezitarea scrupuloasă ori întrebările generale de reflecție; pasul nu le este niciodată șovăielnic; siguri de sine, ei înaintează de-a lungul a

ceea ce consideră a fi calea regală. Socrate, dimpotrivă, este omul întrebărilor, cel care nu se lasă închis în nici un sistem, care refuză să ia drept sigur ceea ce este incert, ori să aprecieze ca problematic un lucru perfect sigur. După cum spune Hegel: „Ironia *tragică* a lui Socrate este însă opoziția reflectării lui subiective împotriva moralității existente; ea nu e conștiința că el se găsește deasupra acestei moralități, ci scopul lipsit de prevenție de a îndruma spre *adevăratul* bine, spre Ideea generală."*

Interlocutorii lui Socrate, precum Hippias care știe să facă orice, Protagoras care se recomandă a fi profesor de virtute, Callicles sau Thrasymachos care cred că pot întemeia o morală și o politică pe „dreptul" celui mai puternic, nu sînt niște ironiști, ci personaje serioase, adică în primul rînd personaje care se iau în serios pentru a fi luate în serios de alții. Seriozitatea lor însă este falsă, o seriozitate neserioasă, o seriozitate care nu este în mod serios serioasă. Acest fel de seriozitate este atacat de ironia socratică.

Așadar seriozitatea interlocutorilor lui Socrate este cea care trebuie să ne facă să zîmbim, pe cînd ironia filozofului trebuie luată în serios, pentru bunul motiv că ea este adevărata conștiință. Citîndu-l pe V. Jankélévitch: „Prin întrebările sale, Socrate produce o dezagregare a masivelor cosmogonii ionice și a monismului sufocant ce aparține lui Parmenide. Este de remarcat mai întîi că Socrate este un

* G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, trad. de D. D. Roșca, Ed. Academiei R.P.R., 1963, p. 380 (*n. t.*).

sofist așa cum Prometeu este un titan; dar este un sofist care « a ajuns rău », un sofist care își bate joc de sofistică și în egală măsură de știința meteorilor. [...] Dar fiecare sofist își are sofistul: Socrate dezvăluie scandalul provocat de arta controversei și « arivismul » ei impostor; el îi supune pe negustorii de fraze frumoase tirului său de întrebări avînd o plăcere bolnăvicioasă de a le dezumfla burdufurile pline de elocvență și de a le goli vezicile încărcate pînă la refuz cu o falsă erudiție. Socrate reprezintă conștiința atenienilor, și pe cea mai bună și pe cea mai rea, în egală măsură; adică regăsim în evoluția ei contradicția specifică efectelor ironiei, ținînd cont fie de abilitatea cu care aceasta ne eliberează de propriile constrîngeri, fie de modul în care ele ne privează de credințele noastre."*

Ironia lui Socrate constă în a-l prinde pe omul serios în propria sa cursă, dovedindu-i că seriozitatea sa are la bază o ignoranță ce se ignoră, sau, cum spune Bergson: „Ironia ce-o poartă cu sine este menită a înlătura opiniile care n-au trecut proba reflecției și a le face de rușine, ca să spunem așa, punîndu-le în contradicție cu ele însele."[2] De aceea metoda lui Socrate este, deseori, următoarea: dialogul începe cu căutarea unei definiții: Adevărul, Dreptatea, Frumosul, Pietatea cărora un interlocutor sigur de sine le dă imediat o definiție. Socrate se minunează, acceptă definiția interlocutorului care se simte flatat, după care începe să formuleze, cu

* V. Jankélévitch, *Ironia*, trad. de Florica Drăgan și V. Fanache, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p. 10 (*n. t.*).

consimțămîntul acestuia, niște deducții din ce în ce mai precise. Interlocutorul îl urmează necontenit, aprobînd, foarte satisfăcut să vadă că definiția sa este mai profundă și mai bogată decît crezuse chiar el. Apoi, dintr-o dată, Socrate se oprește și arată că punctul de sosire este în contradicție cu punctul de pornire. Dacă interlocutorul este de bună credință, el va trage concluzia că definiția nu valorează nimic și că trebuie căutată o alta. Socrate reia atunci discuția și trece prin sită definițiile succesive ce-i sînt propuse. Nu rareori dialogul rămîne fără concluzie, iar Socrate își părăsește interlocutorul descumpănit zicîndu-i că poate altă dată vor avea din nou prilejul să examineze problema. Dar e posibil ca interlocutorul să fie de rea credință și să refuze să ia parte la discuție, așa cum se întîmplă în *Gorgias*, unde Callicles, prins în cursă, refuză să se preteze jocului lui Socrate fiindcă a fost învins.

Ironia lui Socrate este așadar serioasă, la fel cum ignoranța sa este savantă, ea merge pînă la capătul științei pe care pretinde s-o posede sofistul pentru a-i demonstra vanitatea și a o surprinde în flagrant delict de contradicție. Lui Thrasymachos, care susține că justiția nu este altceva decît interesul celui mai puternic, Socrate îi cere precizări: „Susții că dreptatea este folosul celui mai tare. Ce anume, Thrasymachos, vrei să zici? Nu cumva cam așa: dacă lui Pulydamas pancratiastul, care e mai tare decît noi, îi este de folos carnea de vită pentru trupul său, atunci și nouă, ce sîntem mai slabi ca el, ne este de folos această hrană și, în același timp, lucrul e și drept?“[3]

Un remarcabil exemplu de ironie serioasă a lui Socrate, denunțîndu-i pe serioșii prea puțin serioși, îl găsim în pasajul din *Menexenos* unde el redactează prototipul tuturor discursurilor funebre, trecute, prezente și viitoare, de rostit în fața monumentelor morților din toate țările: „Ce-i drept, Menexenos, din multe puncte de vedere e bine să mori în război. Căci ai parte de o înmormîntare frumoasă și măreață, chiar dacă mori sărac, și ai parte și de discurs, chiar dacă ești un om de nimic și ești lăudat de bărbați inteligenți care n-o fac oricum, ci-și pregătesc din vreme cuvîntările; vorbesc atît de bine spre lauda ta încît spun și ce trebuie și ce nu trebuie despre fiecare și își întorc vorba cum nu se poate mai potrivit cu numele pe care le rostesc, de ne vrăjesc sufletele. Ei laudă în toate felurile și cetatea și pe cei care au murit în război, și pe înaintași, pe toți cei care au trăit înaintea noastră și pe noi înșine, pe cei ce sîntem încă în viață, încît pînă și eu, Menexenos, mă-nvrednicesc să fiu lăudat din răsputeri de ei. De cîte ori i-am ascultat, m-au fermecat și m-au convins că am ajuns dintr-o dată măreț, mai viteaz și mai bun. Și asemenea lucruri, foarte adesea, le urmăresc și le ascultă împreună cu mine și unii străini, în ochii cărora eu devin pe loc mai simandicos. Ba mi se pare că ei pățesc la fel nu numai cu mine, ci și cu restul cetății pe care, convinși de orator, ajung să o socotească mai vrednică de admirație decît înainte. Pe mine, măreția asta mă ține mai mult de trei zile! Atît de bine îmi pătrunde în urechi gîndul și cuvîntul vorbitorului, încît abia într-a patra sau a

cincea zi îmi vin în fire și-mi dau seama pe ce lume trăiesc; atîta doar că mă gîndesc că nu locuiesc în Insulele Fericiților. Iată deci cît de iscusiți mi se par mie retorii!"[4]

Ironia socratică denunță astfel caricaturile seriozității, și o face tocmai în numele seriozității autentice, care le lipsește acelora ce confundă pălăvrăgeala cu vorbirea. Existența este, asemeni lui Eros despre care se vorbește în *Banchetul*, fiica Sărăciei și a Expedientului*, ea este limitată și imperfectă, dar păstrează în sine cîteva urme ale Binelui și ale perfecțiunii, esențialul fiind că nu ia puținul drept mult și nici multul drept puțin. Ironia socratică se situează deci în această ruptură unde se găsește omul, nici pe deplin clarificat și nici pe de-a-ntregul confuz față de el însuși, și de aceea ea nu încetează să evidențieze obscuritatea în mijlocul luminii și lumina în mijlocul obscurității astfel încît interlocutorul să nu fie niciodată mulțumit de sine sau de lucruri. Ironia socratică readuce pseudo-certitudinile la adevăratele lor proporții, denunțîndu-le pretențiile uzurpatoare, și-l prinde pe interlocutor în propria sa plasă. Ironia atacă tot ceea ce pretinde să dea seama de existență în termenii unor concepte și sisteme închise, tot ceea ce pretinde s-o fixeze închizînd-o între limitele foarte înguste ale unei gîndiri obiective: ea denunță neputința falselor puteri.

---

* *Cf.* mitul despre nașterea lui Eros relatat de Platon în *Banchetul*, 203 b: Eros este fiul lui Poros (în lb. greacă „belșug") și al Peniei („sărăcie"); traducerea „Expedient" pentru Poros îi aparține lui L. Robin (*n. t.*).

Putem înțelege acum apropierea făcută de Kierkegaard între ironie și sentimentul religios atunci cînd scrie că: „Ironia apare atunci cînd raportăm fără încetare particularitățile lumii finite la exigența etică infinită, lăsînd contradicția să se manifeste în voie."[5] În ironia lui Socrate regăsim așadar cu adevărat această personalitate de existent care se sustrage tuturor încercărilor de clasificare. Astfel că imposibilitatea în care sîntem astăzi de a-l studia din punct de vedere istoric, de-a trasa un portret fidel al persoanei și gîndirii sale, nu este cel mai neînsemnat indiciu al ironiei unui Socrate care nu se lasă „făcut", care scapă categoriilor noastre liniștitoare de clasificare și preocupărilor noastre de istorici sau de făuritori de sisteme, ce-ar vrea să-l poată defini într-o manieră sigură și indiscutabilă și tocmai prin aceasta, trebuie s-o spunem, să-l limiteze și să-l facă nesocratic.

E foarte firesc că Kierkegaard, după ce-a insistat pe semnificația lui Socrate ca gînditor subiectiv, insistă pe sensul profund al ironiei sale: ironia se ivește, ne spune el, atunci cînd Socrate „vrea să pună infinitul în prim-plan"[6]; pentru Kierkegaard, Socrate este prototipul gînditorului care a înțeles că „pateticul lipsit de garanția comicului este o iluzie, iar comicul fără un echivalent patetic este imatur"[7]. Pe Socrate nu-l deranja să fie profesor de ebraică, nici să fie sculptor sau dansator virtuoz, preocuparea lui era să-i învețe pe alții ceea ce toți știau sau, mai exact, ar fi trebuit să știe; acțiunea lui Socrate este așadar esențialmente ironică, deoarece își propune

să ne facă să găsim ceea ce posedăm, să descoperim ceea ce avem, să ne pună în prezența proximității și să ne conducă pe calea simplității și a imediatului.

Ironia socratică ne pune față în față cu paradoxul condiției noastre, care este de a trebui să facem un lung ocol pentru a descoperi un punct de plecare ce nu era altul decît noi înșine. „Ce farsor și acest Socrate, care-și bate joc de ebraică, de sculptură, de balet, de istoria lumii și de propria sa fericire, pentru a se sinchisi într-atît de Zeu încît în pofida antrenamentului de-o viață (ca dansator întru gloria Zeului), să nu fie sigur c-ar putea trece examenul divin: ce comportament mai e și acesta? Diferența relativă, în imediat, dintre comic și tragic, dispare în dubla reflexie unde devine infinită; astfel li se stabilește identitatea. De asemenea, din punct de vedere religios, expresia comică a adorației este dovada unei pietăți la fel de mari ca și expresia sa patetică. La baza comicului și a pateticului se găsește disproporția, contradicția dintre infinit și finit, dintre eternitate și devenire. Pateticul care exclude comicul este în consecință o eroare și nu are nimic patetic. Ca urmare, gînditorul subiectiv existent este *bifrons* precum raportul existențial. Văzută din perspectiva ideii, disproporția este patetică; văzută după ce-am întors spatele ideii, este comică."[8]

Departe așadar de-a fi surîs ori glumă, ironia socratică ne plasează în chiar miezul gravității, în măsura în care-i cere acesteia socoteală.

Există o gravitate care, așa cum zice La Rochefoucauld, este „un mister al corpului născocit ca să

ascundă defectele spiritului"*; aceasta face uz de tot aparatul ceremonial al uniformelor, decorațiilor și riturilor consacrate. Există de asemenea o seriozitate care nu încetează să invoce tradiția, cultul strămoșilor, să facă apel la sacru și la valorile situate de la bun început într-un cer inteligibil, valori în numele cărora oratorii au recurs la toate artificiile prosopopeei denunțate de Socrate în *Menexenos*. Ironia lui Socrate ne pune apoi în gardă împotriva seriozității unei anumite tagme de farisei, care uită să se mai întrebe despre justețea tagmei pe care o respectă, întrucît îi face respectabili. Acesta este cazul lui Hippias, care-i spune lui Socrate: „Căci dacă ai afla cîți bani am cîștigat eu, ai rămîne uimit. Ca să nu pomenesc decît de Sicilia, chiar locul unde trăia, onorat de toți, Protagoras; unde mai pui că era și mai vîrstnic decît mine. Eu, cu mult mai tînăr și în scurtă vreme, am cîștigat mai bine de o sută cincizeci de mine! Iar dintr-un orășel prăpădit, Inykon, mai bine de douăzeci de mine. Întorcîndu-mă acasă, banii i-am dat tatălui meu; și el și ceilalți din cetate au rămas cu gura căscată de admirație. Aproape că-mi vine să cred că am cîștigat mai mulți bani decît oricare alți doi sofiști laolaltă." La care Socrate răspunde: „Minunat lucru, Hippias! Iată o dovadă cum nu se poate mai bună că înțelepciunea ta și a celor din zilele noastre o întrece cu mult pe a celor de altădată. [...] Și nu sînt puțini cei care gîndesc că înțeleptul trebuie să fie înțelept în primul

* La Rochefoucauld, *Maxime și reflecții*, Maxima 257, trad. de Aurel Tita, Ed. Minerva, București, 1992 (*n. t.*).

rînd pentru el. Drept care, definiția înțeleptului ar suna cam așa: « Cel care cîștigă cei mai mulți bani. »"[9] Socrate, care se scuză umil de-a nu-și fi putut permite să plătească decît cea mai ieftină dintre lecțiile lui Prodicos, fapt ce-ar explica poate că știe mai puțin pe această temă decît cei care și-au putut oferi lecțiile mai scumpe[10], face așadar din ironie o armă de luptă împotriva spiritului seriozității.

Dar dacă ironia prelungește ecoul profund al ignoranței din care Socrate își face o profesiune de credință, ea ne descoperă totodată seriozitatea adevărată care o inspiră. Un filozof precum Sartre afirmă că spiritul seriozității traduce o rea-credință în măsura în care rezultatul său este „de-a face valorile simbolice ale lucrurilor să fie absorbite, ca de o sugativă, de idiosincrazia lor empirică; el pune în față opacitatea obiectului dorit, făcînd ca acesta în sine să rămînă un veșnic deziderat"[11]; ca atare, el încearcă să impună valorile ca pe niște date transcendente independente de subiectivitatea umană, dar își camuflează toate țelurile pentru a se elibera de angoasă. Sarcina psihanalizei existențiale, după Sartre, este să ne elibereze de spiritul seriozității, pentru a putea înțelege că omul este ființa prin care există valorile. I s-ar putea atrage atenția lui Sartre că a critica spiritul seriozității presupune un grad înalt de seriozitate, la fel cum, după remarca lui Nietzsche, „a critica moralitatea presupune un grad înalt de moralitate". Falsa seriozitate este condamnată în numele celei autentice și, prin urmare, filozofia nu ne cere să renunțăm la spiritul seriozității, ci doar să

regîndim neîncetat noțiunea aceasta esențială. De aceea ironia socratică nu este expresia unui nihilism destructiv, ci semnul unei exigențe de puritate; se explică astfel și faptul că ironia lui Socrate, prelungire a profesiunii sale de credință despre ignoranță, anunță în același timp și maieutica, prin care și în care adevărata seriozitate își bate joc de seriozitate, la fel cum pentru Pascal, adevărata elocință își bate joc de elocință. Citîndu-l pe Kierkegaard: „Ironia nu este adevărul, ci calea către adevăr."

O dată cu cinicii, Antisthene, Diogene, Crates, ironia socratică se va transforma în sarcasm și căutare a scandalului. Desigur că cinismul va fi, înainte de orice, o școală a demistificării denunțîndu-i pe pseudo-serioși — astfel Diogene, primit de către un proaspăt îmbogățit care-l sfătui să nu scuipe pe jos, îi scuipă acestuia în față, zicînd că era singurul loc murdar pe care l-a găsit —, dar cinismul unui Antisthene ori Diogene nu reprezintă o deschidere, precum ironia socratică. Nimic mai limpede în această privință decît simbolismul butoiului lui Diogene. În timp ce Socrate trăia în mijlocul contemporanilor săi, iar discuțiile și maieutica sa căutau să provoace o rememorare la interlocutorii săi, Diogene și filozofii cinici predicau închiderea în sine: „Înțeleptul, spune Antisthene, își este sieși suficient, căci poartă în el tot ceea ce-i aparține [...]. Trebuie să ridicăm în sufletele noastre niște fortărețe inexpugnabile." Butoiul lui Diogene este ceea ce-l izolează pe filozof de lume. De la Socrate la cinici străbatem drumul de la autonomie la autarhie, de la ἐγκρατεία la

αὐταρχία, de la concentrare la retragere. Purtînd un felinar, Diogene căuta ziua în amiaza-mare un om pe străzile Atenei; într-o zi, el se puse pe strigat: „Hei! Oameni buni!", și cum lumea începu să vină din toate părțile, Diogene îi alungă cu lovituri de băț zicînd: „Am chemat niște oameni, nu gunoaie." O asemenea atitudine este inimaginabilă din partea lui Socrate, el primește pe oricine i se înfățișează, chiar dacă se numește Callicles sau Thrasymachos.

Ca să-l citățm din nou pe Kierkegaard: „În concepția socratică, fiecare om este propriul său centru și lumea întreagă n-are alt centru în afara lui, întrucît cunoașterea de sine pe care o are este cunoaștere a lui Dumnezeu. În acest fel se înțelegea Socrate pe sine, în acest fel, potrivit lui, trebuie să se înțeleagă orice om și, prin urmare, să înțeleagă relațiile sale cu ceilalți, întotdeauna cu aceeași umilință și cu același orgoliu. Socrate a avut în acest scop curajul și măiestria de a-și fi sieși suficient și de-a constitui în primul rînd o ocazie pentru aproapele său, fie el cît de nătîng."[12]

Ironia este așadar esențialmente tragică în măsura în care refuzul ei generează o sete, o sete atît de mare că toate lucrurile lumii n-ar putea-o astîmpăra; de aceea, dacă ea denunță acțiunile omenești o face în măsura în care acestea încearcă să treacă drept divine. La temelia tuturor dictaturilor politice și spirituale se află, într-adevăr, o pseudo-seriozitate care le îndeamnă să condamne orice critică. Judecătorii lui Socrate l-au făcut să vadă foarte bine lucrul acesta. Ironia constă în a așeza una lîngă alta

toate autoritățile pentru a ne da seama că atîtea soluții duc în mod necesar la o nouă problemă, și că atîtea seriozități de naturi diferite nu sînt în cele din urmă serioase tocmai fiindcă sînt prea multe.

Pascal va spune că „a-ți bate joc de filozofie înseamnă să filozofezi cu adevărat", înțelegînd prin aceasta că adevărata filozofie se află în căutarea neliniștită, de către om, a unei veritabile seriozități și nu în acele sisteme filozofice care pretind a reprezenta ultimul cuvînt al unei înțelepciuni dornice să-l satisfacă pe om și să-l ducă la perfecțiune. Ironia îl împiedică pe oricine să aibă ultimul cuvînt, căci în fond nu există vreun cuvînt care să poată fi considerat drept ultimul.

PREZENȚA LUI SOCRATE

1
Chipul lui Socrate

Socrate era urît, motiv de mare uimire printre contemporanii săi, pentru care corpul era învelișul și imaginea sufletului; frumusețea fizică trebuie să însoțească frumusețea morală, iar termenul καλοκἀγαθία traducea această prezență a valorii în fizic și în etic. Persoana lui Socrate constituia așadar, prin chiar înfățișarea sa, aproape un scandal, într-atît părea să poarte în trup stigmatele patimilor, iar atunci cînd Zopyros, specialist în fiziognomonie, l-a văzut pentru întîia oară, l-a declarat imbecil din naștere, incult și irecuperabil.

De aceea, mulți nu i-au iertat lui Socrate apariția sa în cetatea Atenei, el părea o monstruoasă excepție ce trebuia să dispară. Astfel, Edelstand du Méril scria că acuzatorii lui Socrate „au săvîrșit un act patriotic, iar dacă o filozofie abstractă și mioapă îi condamnă ca oameni, istoria, care cunoaște trecutul și-l înțelege, îi onorează ca atenieni. [...] Prin acest proces... o întreagă Republică se apără împotriva unui om".[1] Pentru un sociolog precum Durkheim, Socrate era un adevărat criminal, vinovat de păcatul de individualism și de lez-societate; totuși, cum pentru același Durkheim crima era necesară

în mersul înainte al Cetății, „greșeala" lui Socrate a fost în definitiv o *felix culpa*. De unde afirmațiile oarecum paradoxale ale lui Durkheim pentru care, crima fiind „o parte integrantă a oricărei societăți sănătoase", iar criminalul „un agent regulator al vieții sociale", trebuie să spunem: „Conform dreptului atenian, Socrate era un criminal, iar condamnarea sa — cît se poate de îndreptățită. Cu toate acestea, crima sa, anume independența de gîndire, era utilă, nu doar omenirii, ci și patriei sale. Căci servea la pregătirea unei morale și a unei credințe noi, de care atenienii aveau nevoie în acel moment, tradițiile în care trăiseră pînă atunci nemaifiind în armonie față de condițiile de existență."[2]

Nietzsche se plasează într-o perspectivă cu totul diferită; pentru el, Socrate era omul care a înlocuit concepția tragică a existenței, a predecesorilor săi, cu o știință teoretică făcînd din cunoaștere calea virtuții. Și Nietzsche insistă asupra aspectului fizic al acestui om scandalos: „Socrate este un plebeu incult, la care autodidacticismul n-a izbutit să umple golurile educației din tinerețe. Dar este înainte de orice urît, și, a spus-o chiar el, stăpînit de pasiunile cele mai violente. Are nasul turtit, buzele groase, ochii bulbucați. Aristoxene (al cărui tată, Spintharos, îl cunoscuse pe Socrate), atestă[3] predispoziția sa la mînie. Era un autodidact în morală; un suflu de moralitate emană dinspre el. Energie extremă pusă în slujba unei reforme morale. Acesta este singurul aspect care prezintă interes."[4] Pentru Nietzsche, Socrate constituie „una din axele istoriei universale

și noua ei cotitură"*, lucru pentru care îi poartă pică și îi este recunoscător în același timp. Socrate îi apare, într-adevăr, ca „adversarul lui Dionysos".** Înaintea lui Socrate, filozofi precum Anaximandru, Heraclit, Empedocle aveau o viziune esențialmente tragică asupra lumii, viziune pe care-o regăsim în piesele lui Eschil; grecul acelor vremuri este entuziastul cuprins de extaz și „sub farmecul dionisiacului nu numai că se restabilește legătura dintre om și om; chiar și natura înstrăinată, dușmană sau subjugată își sărbătorește împăcarea cu fiul său rătăcit, omul."*** Astfel că natura este încă neîntinată de cunoaștere, iar individul se poate adînci în uitarea deplină a limitelor sale doar prin lipsa de măsură a pasiunilor, a plăcerii ori a durerii pentru a se contopi cu întregul și a fi absorbit în Ființa originară.

Comparat cu dionisiacul, Socrate îi apare lui Nietzsche drept „non-misticul prin excelență"; optimismul său teoretic proclamă că virtutea este o știință, că nu păcătuim decît datorită ignoranței și că omul virtuos este fericit. Asemenea formule condamnă tragedia antică, de acum înainte eroul va fi dialectician. Cu Socrate începe așadar universalismul științific: „Socrate este primul model al optimismului teoretic care, convins că natura lucrurilor este cognoscibilă, atribuie științei și cunoașterii puterea

* F. Nietzsche, *Nașterea tragediei*, trad. de Ion Dobrogeanu-Gherea și Ion Herdan, Ed. Meridiane, București, 1978, p. 247 (*n. t.*).

** *Ibid.*, p. 236 (*n. t.*).

*** *Ibid.*, p. 184 (*n. t.*).

unui panaceu și consideră eroarea ca răul în sine."* Nietzsche vede în Euripide, prietenul lui Socrate, pe cel care a eliminat din tragedie puternicul ei dionisism primitiv, pentru a recurge la alte mijloace emoționale, anume „idei paradoxale și reci în locul contemplării apolinice, și *sentimente* aprinse în locul extazului dionisiac".** Euripide întruchipează deci, pentru Nietzsche, socratismul estetic și este semnificativ să subliniem că Socrate nu mergea niciodată la teatru pentru a vedea tragedii, excepție făcînd doar piesele lui Euripide.*** Socrate ar fi deci personajul pentru care mîntuirea omului vine prin cunoaștere, pentru care gîndirea este capabilă să coboare pînă în ultimele adîncuri ale ființei, nu doar pentru a o cunoaște, ci pentru a o îndrepta; în consecință la Socrate „gîndirea este în slujba vieții, pe cînd la toți filozofii anteriori viața era în slujba gîndirii și a cunoașterii; la Socrate scopul este viața în întregul ei, la ceilalți este un cît mai înalt nivel de exactitate a cunoașterii."[5]

În viziunea lui Nietzsche, Socrate este punctul de pornire al unei decadențe, toți marii filozofi sînt predecesori ai săi, o dată cu el ceva se schimbă, iar Occidentul nu va mai regăsi mesajul presocraticilor.

Cu toate acestea, Nietzsche nu-și ascunde întotdeauna admirația secretă pentru Socrate: „Socrate

---

* F. Nietzsche, *Nașterea tragediei*, p. 248 (*n. t.*).

** *Ibid.*, p. 234 (*n. t.*).

*** „...Socrate, ca dușman al artei tragice, nu asista la reprezentații de tragedie și nu se ducea la teatru decît atunci cînd se juca o nouă piesă a lui Euripide." *Ibid.*, p. 237 (*n. t.*).

știa ce face: el dorea să moară. I se oferea o magnifică ocazie de-a dovedi în ce măsură se afla deasupra oricărei temeri și a oricărei slăbiciuni omenești și cît de mare era demnitatea misiunii sale divine. Grotius afirmă că moartea l-a răpit în toată măreția și gloria sa, asemeni apusului unui Soare tropical. Instinctele sînt învinse; luciditatea spirituală guvernează viața și alege moartea; toate sistemele morale ale Antichității se străduiesc să atingă ori să înțeleagă acest act sublim. Socrate alungînd frica de moarte, iată ultimul tip de înțelept care ne este dăruit; înțeleptul care-a biruit instinctele prin *sophia*. Cu el se încheie linia acelor *sophoi* originali și autentici; ne gîndim la Heraclit, Parmenide, Empedocle, Democrit, Socrate."[6]

O confidență a lui Nietzsche ne permite să înțelegem atitudinea sa ambiguă față de Socrate: „Socrate, trebuie s-o mărturisesc, îmi este atît de apropiat încît mai tot timpul mă ciocnesc de el."[7]

Dar, ceea ce Nietzsche lasă în mod deliberat la o parte, este criza Logosului, deschisă o dată cu sofiștii la care cuvîntul a degenerat în retorică. Se poate spune desigur că pentru presocratici aspectul exterior era manifestarea ființei, că înfățișarea reprezenta înflorirea în plină lumină a ființei care se dezvăluia*; de aceea a fi și a se înfățișa erau atît de intim legate, căci niciodată nu era tăiată legătura dintre înfățișare și ființă. Ruptura este consumată o dată cu sofiștii, cînd se urmărea cultivarea unei arte

* Joc de cuvinte între *l'apparaître*, apariție, înfățișare și *l'être*, ființă (*n. t.*).

a aparenței fără preocuparea de-a ști dacă vorbelor rostite le corespunde sau nu vreo ființă; aparența nu mai înseamnă manifestare a ființei, ea devine înșelătorie, abilitate și iluzie. Ceea ce a făcut Socrate este o denunțare a aparențelor lipsite de ființă și o căutare a ființei ne-aparente; maieutica, declanșînd în noi rememorarea, încearcă să ne facă să redescoperim ființa dispărută astfel încît aceasta să ni se arate din nou.

Putem spune așadar despre chipul lui Socrate că este o mărturie a acestei crize din istoria gîndirii grecești, care este totodată o criză a Logosului, așa cum am văzut atunci cînd am vorbit despre *demonul* lui Socrate; nu trebuie să ne încredem în aparențele înșelătoare pe care oamenii, ce se doresc a fi măsura tuturor lucrurilor, încearcă să ni le prezinte: înfățișarea lui Socrate n-are nimic de-a face cu ființa sa, căreia nu chipul îi dă adevărata măsură. Ființa lui Socrate este ascunsă, precum acele divinități închise în statuete de sileni despre care vorbește Alcibiade. Maieutica socratică ne invită să regăsim simplitatea și naivitatea originare; o cale lungă ne desparte de simplitate, nemijlocitul nu mai există pentru noi decît ca mijlocit și trebuie să ne îndreptăm către punctul de plecare înainte de-a ne putea gîndi să pornim de acolo. Devine astfel posibilă apropierea dintre demersul lui Socrate și cel al lui Bergson, în măsura în care, pentru acesta din urmă, dificilul act al intuiției este totuși un act simplu și în măsura în care nouă ne-a devenit greu să mai găsim ușurința profundă, căci datorită conceptelor rătăcim calea imediatului.

Am pierdut naivitatea; sufletul care și-a pierdut aripile, citim în *Phaidros*, nu mai urmează cortegiul zeilor, el s-a îngreunat și nu mai posedă decît slabe licăriri din lumina ce-l învăluia odinioară.

Chipul lui Socrate simbolizează urîțeniile contradicțiilor și ale violențelor la care ne condamnă aparențele superficiale, unde totul este clar, dar de o falsă claritate. În spatele acestui chip aparent se găsește însă sufletul luminos al lui Socrate, care ne dă de înțeles că umbra este incapabilă să se explice singură.

2
Moartea lui Socrate

„În moartea lui Socrate, scrie Antonio Tovar, lucrul cel mai teribil este că Atena și-a văzut mai departe de drum ca și cum nimic nu s-ar fi întîmplat."[1] Este, într-adevăr foarte probabil ca toate referirile la mustrările de cuget ale atenienilor de-a fi ucis un nevinovat să fie doar niște frumoase legende venind din partea unor pioși și fideli discipoli; dar poate că Socrate a trebuit să moară pentru a se fi putut naște și rămîne ca martor. De aceea el le zice judecătorilor, care tocmai pronunțaseră sentința, că părăsește tribunalul osîndit la moarte, dar că pe acuzatorii săi îi osîndește adevărul ca „vinovați de ticăloșie și nelegiuire": „Poate că așa și trebuia să se întîmple și cred că toate sînt pe măsura fiecăruia."[2] Atenienii nu înțelegeau că Socrate moare mai degrabă pentru ei decît din pricina lor. După cum spune G. Bastide: „Omului care trăiește pentru bunurile exterioare, moartea îi apare ca o nenorocire; înțeleptul care trăiește întru spirit și care sfîrșește de moarte naturală o vede ca pe un fapt asemeni tuturor celorlalte fapte din natură; dar pentru cel drept care moare victimă a nedreptății omenești moartea înseamnă înfăptuire. [...] Căci valorile

spirituale se situează în afara timpului și a spațiului, ele nu sînt tăgăduite în acest cadru și orice om care comite o nedreptate, orice om care consimte să le trădeze își dă foarte bine seama că-l sacrifică pe cel Drept în afara spațiului și a timpului și că este într-o oarecare măsură răspunzător de moartea lui Socrate. La rîndul său, Socrate va fi în agonie pînă la sfîrșitul lumii și de aceea omenirea nu trebuie să doarmă în acest timp."[3]

Este imposibil ca moartea lui Socrate să nu ne ducă cu gîndul la cea a lui Isus și s-au făcut numeroase paralele între această moarte în temniță a unui înțelept și moartea pe Cruce a lui Cristos. Nu este cazul să facem aici un istoric al problemei[4], dar pasajul următor din Hegel ne va permite să inițiem o comparație: „Întrucît învățăturile lui erau revoluționare, Cristos a fost acuzat și executat, el a pecetluit astfel cu moartea sa adevărul învățăturii sale. Atît de departe ne însoțește în această istorie și necredința: ea este cu totul asemănătoare cu aceea a lui Socrate, numai că pe un alt teren: Socrate a înălțat și el la conștiință interioritatea, δαιμόνιον-ul său nu este altceva, și el a învățat că omul nu trebuie să se oprească la autoritatea obișnuită, ci să-și dobîndească lui însuși convingerea și să acționeze potrivit convingerii sale. Acestea sînt individualități asemănătoare și destine asemănătoare. Interioritatea lui Socrate a fost potrivnică credinței religioase a poporului său, precum și constituției statale a acestuia și de aceea a fost el executat, pentru adevăr a murit și el.

Cristos a trăit numai în mijlocul altui popor, iar învățătura sa are prin urmare altă culoare, însă împărăția cerurilor și puritatea inimii conțin totuși o profunzime infinit mai mare decît interioritatea lui Socrate. Aceasta este istoria exterioară a lui Cristos, care e și pentru necredință cum este istoria lui Socrate pentru noi.

Cu moartea lui Cristos începe însă convertirea conștiinței. Moartea lui Cristos este punctul central în jurul căruia se învîrtește totul, în concepția ei rezidă diferența dintre conceperea exterioară și credință, adică considerarea cu spiritul, din spiritul adevărului, din spiritul sfînt. Potrivit considerării exterioare, Cristos este om ca Socrate, un învățător care a trăit virtuos în viața sa și care a adus la conștiința omului ceea ce este veridic în genere, ceea ce trebuie să constituie baza pentru conștiința omului. Considerarea superioară este însă aceea conform căreia în Cristos a fost revelată natura divină. [...] Moartea lui Cristos este, pe de o parte, moartea unui om, a unui prieten care a murit prin violență etc., însă această moarte este aceea care, înțeleasă spiritual, devine ea însăși mîntuire, punct central al concilierii. [...] În moartea lui Cristos a fost omorîtă finitatea omului pentru adevărata conștiință a spiritului. Această moarte a naturalului are în chipul acesta semnificație universală, finitul, răul în general, este nimicit. Lumea a fost astfel mîntuită, prin această moarte i s-a luat lumii răul ei în sine."[5]

Așadar, pentru Hegel, moartea lui Dumnezeu în persoana lui Cristos constituie un moment esențial al dialecticii și al teodiceei, în care istoria lumii face

una cu istoria Dumnezeului cel viu. În moartea lui Isus și în înălțarea sa la dreapta Tatălui își are originea triumful spiritului asupra morții și în consecință moartea Morții.

Fie că situăm afirmațiile lui Hegel într-o perspectivă teologică, insistînd asupra pantragismului gîndirii sale, fie că le reintegrăm în structura panlogismului său, insistînd asupra caracterului dialectic al acestei filozofii a istoriei, fapt este că între moartea lui Socrate și cea a lui Isus sînt frapante diferențele de aspect.

Moartea lui Socrate este lipsită de agonie, moartea lui Isus este o lungă și lentă agonie care începe cu urcarea pe muntele calvarului. Socrate își petrece ultimele clipe cu prietenii, Isus moare în chinuri și acoperit de injurii. Dar moare împreună cu alții, adică în comuniune cu un altul. Nu există patimi ale lui Socrate, există însă patimi ale lui Cristos. La Socrate moartea este una esențialmente gîndită, ea este tragică pentru prietenii săi, nu și pentru sine. Socrate depășește moartea ca eveniment prin însăși ideea pe care o are despre moarte; el a exorcizat moartea prin filozofie căci „a filozofa înseamnă a învăța să mori". Moartea lui Isus este înainte de orice o patimă, ea este trăită în mod tragic, este supremă sfîșiere, Isus este bolnav pînă la moarte. Moartea lui Isus este sîngeroasă, moartea lui Socrate este, ca să spunem așa, fără dureri. Tot trupul lui Isus tresaltă sub cuie, sub coroana de spini, lui îi este sete, nu se decide să moară, lucru pe care a știut să-l surprindă penelul lui Grünewald. Socrate moare pașnic, fără ca vreo trăsătură să i se altereze,

fără ca vocea să i se schimbe. Isus muribund soarbe pînă la fund cupa amărăciunii de-a fi fost părăsit, de aici și strigătul său de pe urmă: „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, pentru ce m-ai părăsit?“[6]*

Și Socrate moare, dar moartea lui rămîne, dacă putem spune astfel, departe de el; ca să-l citățm pe Nietzsche, Socrate „ne va apărea ca primul om care, sub imboldul acelui instinct al științei, a putut nu numai să trăiască, ci — ceea ce înseamnă cu mult mai mult — să și moară; de aceea imaginea lui *Socrate murind*, imaginea omului eliberat prin rațiune de frica morții, este stema ce încununează porțile înțelepciunii. Ea amintește rolul științei, anume să facă din existență ceva logic, și astfel s-o justifice.“[7]

Cristos, la rîndul său, este cu adevărat posedat de moarte, el „trăiește“ moartea, pe cînd Socrate o gîndește.

Distanța aceasta care desparte gîndirea de trăire ne va da poate prilejul să atragem atenția asupra a două paradoxuri. Pe de o parte, Socrate moare înconjurat de prieteni, dar el este singurul care moare. Pe de altă parte, Cristos moare solitar pe Muntele Măslinilor, dar el comunică în moarte cu cel care agonizează în apropierea lui.

În inima gîndurilor care comunică, se păstrează așadar o distanță. În singurătățile trăite, se descoperă niște prezențe aflate în comuniune.

---

* Matei 27; 46; Marcu 15; 34 (*n. t.*).

3
Moștenirea lui Socrate

La drept vorbind, toată civilizația occidentală este moștenitoarea gîndirii lui Socrate și a creștinismului. Citîndu-l pe Th. Deman: „Noi încă mai depindem de reflecția pe care i-a inspirat-o oracolul din Delfi acelui atenian din secolul al V-lea, ca și de refuzul pe care l-a opus concilierii cu judecătorii săi. Luînd cunoștință de aceasta, avem o nouă definiție a lui Socrate, care nu mai presupune să ne întoarcem spre trecut, ci să discernem condiționările și originile prezentului nostru."[1] În măsura în care numele lui Socrate este folosit de istoricii filozofiei pentru clasificarea diferitelor școli grecești, putem căuta liniile de forță de-a lungul cărora gîndirea socratică s-a transmis succesorilor săi.

Se face de regulă distincție între post-socratici: marii socratici, de-o parte, și micii socratici, de cealaltă. Distincție ce s-ar putea schematiza spunînd că, dacă Socrate a pus accentul pe εγκρατεία, stăpînirea interioară, marii socratici s-au consacrat precizării condițiilor în care omul poate fi stăpînul lucrurilor și al cunoașterii, în timp ce micii socratici au căutat să exploreze interioritatea, αυτάρκεια.

Printre marii socratici se evidențiază, pe de o parte, Platon, fondatorul Academiei, și, pe de altă

parte, Aristotel, întemeietorul Liceului, fost elev al lui Platon, dar care nu l-a cunoscut pe Socrate. Dacă Platon nu aștepta nimic din partea realității sensibile, el fiind în primul rînd filozoful Ideilor, Aristotel și peripateticienii s-au consacrat, dimpotrivă, constituirii unei științe a lucrurilor fizice.

Micii socratici au denaturat, în fond, mesajul lui Socrate, voind să accentueze anumite trăsături particulare desprinse din viziunea despre lume unde-și găseau un sens.

Megaricii, cu Euclid din Megara și Eubulide, vor reține din socratism îndoiala, care la Socrate era întotdeauna expresia unui scrupul. În viziunea lor, trebuie să rămînem la formularea principiului identității dacă dorim să fim siguri că nu ne înșelăm; a ieși din formula A *este* A înseamnă să identificăm un lucru cu ceva ce el nu este. De unde toate sofismele numite sorite* la care recurgeau megaricii pentru a demonstra că folosim în mod curent niște termeni pe care, la urma urmei, sîntem incapabili să-i definim. La începutul secolului al III-lea** această școală își va găsi prelungirea, într-un mod mai mult sau mai puțin direct, în scepticismul lui Pyrrhon.

Cinicii, cu Anthistene și Diogene Cinicul, vor împinge ironia socratică pînă la ultimele limite ale scandalului și sarcasmului. Ca să-l citățm pe V. Jan-

---

* De la gr. τωρός, grămadă, mulțime; polisilogism obținut prin excluderea concluziilor intermediare, care în polisilogismele inițiale îndeplineau rolul de premise minore (sorit aristotelic sau regresiv) sau de premise majore (sorit goclenian sau progresiv) (*n. t.*).

** î. Cr. (*n. t.*).

kélévitch: „ironia, anonimă la Socrate, simte nevoia de a se arăta posacă, agresivă și anemică [...]. Cinismul este deci filozofia supralicitării: ironia, după Socrate, merge pînă la blestem și pînă la cele mai grave exagerări ale radicalismului moral."* La începutul secolului al III-lea, școala cinică se va prelungi, mai mult sau mai puțin direct, în stoicismul lui Zenon din Cittium.

Cirenaicii, cu Aristippus, reținem din „cunoaște-te pe tine însuți" o lecție de egocentrism utilitar; pentru ei, a te cunoaște pe tine însuți înseamnă să definești plăcerea și s-o cauți. De aceea, pentru Aristippus din Cyrenae, binele se reduce la plăcerea în mișcare. Școala cirenaică se va prelungi, mai mult sau mai puțin direct, la începutul secolului al III-lea, în filozofia lui Epicur.

În sfîrșit, dincolo de filozofia greacă, trebuie să vorbim despre ceea ce Etienne Gilson numea un „socratism creștin". Cunoaște-te pe tine însuți poate fi reașezat într-o perspectivă creștină în măsura în care ultimul cuvînt în cunoașterea de sine coincide cu primul cuvînt în cunoașterea lui Dumnezeu; cunoașterea de sine este subordonată aici unei doctrine a mîntuirii. Întrucît omul a fost făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, cunoașterea de sine reprezintă o deschidere către misterul divinității: „Ceea ce omul găsește *circa se* (în jurul său) sau *sub se* (dedesubtul său) îl copleșește prin întindere; ceea ce găsește *in se* (în sine) îl tulbură datorită obscurității; dar dacă el caută în sine ceea ce ființa sa îi

* V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 14 (*n. t.*).

spune că se află *supra se* (deasupra sa) se izbește de un mister a cărui opacitate are de ce să-l înspăimânte. Mai grav este faptul că el însuși se găsește învăluit în acest mister. Dacă omul este într-adevăr o imagine a lui Dumnezeu, cum s-ar putea cunoaște fără a-l cunoaște pe Dumnezeu? Și dacă imaginea sa este cu adevărat a lui Dumnezeu, cum să se cunoască pe sine? Omul dobîndește prin aceasta o profunzime nebănuită de antici și care-l face practic insondabil lui însuși."[2]

Mesajul lui Socrate rămîne întotdeauna dincolo de orice utilizare care i s-ar putea da. În pofida judecătorilor carè-au vrut să-l reducă la tăcere, această voce care s-a ridicat la Atena în urmă cu mai bine de 2 300 de ani, n-a tăcut niciodată.

Note

Introducere

1 Dupréel, E., *La légende socratique et les sources de Platon*, Bruxelles, 1922, p. 414.
2 Untersteiner, *I Sofisti*, Florența, 1949.
3 Grote, *Histoire de la Grèce*, trad. Sadous, vol. VII, p. 394; vol. XII, p. 169.
4 Cf. Dupréel, E., *op. cit.*, p. 427. Cf. Dupréel, E., *Les sophistes*, Paris, 1950.
5 *Ibid.*, p. 9.
6 *Ibid.*, p. 412.
7 Magalhâes-Vilhena de, V., *Le problème de Socrate*, Paris, 1952, p. 453.
8 *Ibid.*, p. 455.
9 Robin, L., „Sur une hypothèse récente relative à Socrate", în *La pensée hellénique*, Paris, 1942, p. 138.
10 Magalhâes-Vilhena de, V., *Socrate et la légende platonicienne*, p. 221.
11 Boutroux, E., „Socrate fondateur de la science morale", în *Etudes d'histoire de la philosophie*, Paris, 1897, p. 16.
12 Joël, K. și Robin, L., „Les Mémorables de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate", în *Etudes d'histoire de la philosophie*, Paris, 1987, p. 81.
13 Gomperz, Th., *Les penseurs de la Grèce*, trad. Raymond, 1908–1909, vol. II, p. 123.
14 Textele lui Aristotel despre Socrate au fost reunite în: Deman, Th., *Le témoignage d'Aristote sur Socrate* (Paris, 1942). Principalele texte sînt: *Metafizica*, A 986 *b*, M 1078 *b*, M 1086 *b*; *Analitica secundă*, B 97 *b*; *Respingerile sofistice*,

183 *b*; *Etica Nicomahică*, 1116 *b*., 1127 *b*, 1144 *b*, 1145 *b*; *Etica Eudemică*, 1216 *b*, 1246 *b*, 1229 *a*, 1230, 1235 *a*, 1247 *b*; *Magna Moralia*, 1182 *a*, 1183 *b*, 1187 *a*, 1198 *a*, 1190 *b*, 1200 *b*; *Politica*, 1260 *a*; *Retorica*, 1367 *b*, 1415 *b*, 1390 *b*, 1078 *b*, 1398 *a*, 1398 *b*, 1399 *a*, 1419 *a*, 1417 *a*. *Cf.*, de asemenea: BONITZ, H., *Index Aristotelicus*, ed. a 2-a, Graz, 1955, p. 741.

15 MAGALHÂES-VILHENA DE, V., *Le problème de Socrate*, p. 302.

16 ANGÉLOPOULOS, ELIE J., *Aristophane et ses idées sur Socrate*, Atena, 1933, pp. 30 și urm.

17 BRUNSCHVICG, L., *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, 1927, vol. I, p. 4.

PARTEA ÎNTÎI

CAPITOLUL I

1 PLATON, *Phaidon*, 97 b și urm.

2 PLATON, *Menexenos*, 235 e.

3 *Cf.* DUPRÉEL, E., *La légende socratique et les sources de Platon*, Bruxelles, 1922, p. 263, care citează studiul lui DITTMAR, *Die Aspasia. Dichtung der Sokratiker*.

4 PLATON, *Banchetul*, 201 d.

5 *Cf.* GODEL, R., „Socrate et Diotime", în *Bulletin de l'Association G.-Budé*, 1954, nr. 4.

6 *Cf.* GODEL, R., *Socrate et le sage indien*, Paris, 1953 și O. LACOMBE, „Socrate et la sagesse indienne", în *Revue du Nord*, Lille, 1954, pp. 111 și urm.

7 XENOFON, *Banchetul*, I, 5.

8 PLATON, *Phaidon*, 59 e.

9 PLATON, *Banchetul*, 219 e și urm.

10 *Cf. ibid.*, 220 c.

11 ARISTOFAN, *Norii*, v. 362.

12 Este vorba despre generalul Laches.

13 *Banchetul*, 221 *b*.

14 *Cf.* Platon, *Apărarea lui Socrate*, 32 a.

15 Sala în care se adunau pritanii.

16 PLATON, *op. cit.*, 32 c.

17 *Cf.* XENOFON, *Memorabilia*, I, 2.
18 ARISTOFAN îl calomniază pe Socrate în *Păsările* (v. 1271, 1554), unde-i reproșează murdăria și ținuta neglijentă.
19 PLATON, *Apologia lui Socrate*, 30 a și urm.
20 Să precizăm că, după unii, Anytos ar fi fost gelos pe dragostea purtată de Alcibiade lui Socrate.
21 SAUVAGE, M., *Socrate et la conscience de l'homme*, Paris, 1956, pp. 39-41.
22 Chiar dacă această atribuire a fost contestată, se poate spune că n-a existat operă a lui Platon a cărei autenticitate să nu fi fost pusă în discuție și apoi reconfirmată.
23 PLATON, *op. cit.*, 36 d.
24 *Ibid.*, 38 c.
25 PLATON, *Criton*, 54 b.
26 PLATON, *Phaidon*, 117 e.
27 *Ibid.*, 118 a.
28 Notă la traducerea franceză a dialogului *Phaidon* de L. Robin, p. 102.
29 PLATON, *Apărarea lui Socrate*, 41 c și urm.

CAPITOLUL II

1 KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes Philosophiques*, trad. P.-H. Tisseau și E.-M. Jaquet-Tisseau în *Œuvres complètes*, vol. 11, p. 3, Paris, Editions de l'Orante, 1977.
2 KIERKEGAARD, S., *op. cit.*, vol. 10, p. 112.
3 KIERKEGAARD, S., *op. cit.*, vol. 10, p. 189.
4 KIERKEGAARD, S., *op. cit.*, vol. 10, p. 191.
5 *Ibid.*
6 KIERKEGAARD, S., *op. cit.*, vol. 7, p. 22.
7 *Phaidros*, 275 a.
8 *Ibid.*, 275 b.
9 *Phaidros*, 276 b.
10 *Ibid.*, 275 d.
11 *Hypotyposes pyrrhoniennes*, III, cap. 28 și urm.
12 PLATON, *Menon*, 80 d.
13 *Ibid.*, 81 c.

14 *Ibid.*, 81 e.
15 V. DELBOS, *Figures et doctrines de philosophes.* Socrate, Paris, 1929, p. 16.
16 *Cf.* ARISTOTEL: „Socrate întreba, dar nu dădea răspuns" (*De sophisticis elenchis*, 183 b 7).
17 KIERKEGAARD, S., *op. cit.*, vol. 7, p. 58.
18 PLATON, *Menon*, 79 e și urm.
19 *Ibid.*, 80 c.
20 PLATON, *Apărarea lui Socrate*, 30 e și urm.
21 JANKÉLÉVITCH, V., *Bergson*, Paris, 1959, p. 7.
22 RENAN, E., *Vie de Jésus*, Paris, 1863, p. XLVIII (trad. rom. de I. Leonard, *Viața lui Isus*, Editura AMB, Buc., 1991).
23 *Cf.* TUCIDIDE, *Istoria războiului peloponeziac*, I, 22.
24 MAGALHÂES-VILHENA DE, V., *Socrate et la légende platonicienne*, p. 223.
25 KANT, I., *Critica rațiunii pure*, trad. de N. Bagdasar și E. Moisuc, Ed. Științifică, București, 1969.
26 GROETHUYSEN, B., *Anthropologie philosophique*, Paris, 1952, p. 13.

PARTEA A DOUA

CAPITOLUL I

1 G. W. F. HEGEL, „Filozofia spiritului ", în *Enciclopedia științelor filozofice* (partea a III-a), trad. C. Floru, Ed. Academiei, București, 1966, p. 5.
2 PLATON, *Hippias minor*, 368 b și urm.
3 MOREAU, J., „Socrate: son milieu historique, son actualité", în *Bulletin de l'Association Guillaume-Budé*, nr. 2, 1951, p. 31.
4 PLATON, *Charmides*, 164 d.
5 HORNEFFER, E., *Platon gegen Sokrates*, Leipzig, 1904.
6 MOREAU, J., *La construction de l'idéalisme platonicien*, Paris, 1939, pp. 117–133.
7 *Cf.* PLATON *Hippias minor*, 369 a.
8 HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, § 3 (*Husserliana*, VI, 6, 34).
9 *Cf.* PLATON, *Phaidros*, 275 b.

10 DESCARTES, R., *Principes de la philosophie*, Scrisoare a autorului către traducătorul cărții și care poate servi aici drept prefață.
11 HEIDEGGER, M., *Qu'appelle-t-on penser?* [*Was heißt Denken*? 1951–1952 (*n. t.*)], trad. fr. A. Becker și G. Granel, Paris, 1959, p. 166.
12 HEIDEGGER, M., *Le chemin de campagne* (*Die Feldweg*), trad. fr. de André Préau, în HEIDEGGER, *Questions III*, Paris, 1966, p. 10.
13 BERGSON, H., *L'Evolution créatrice*, p. 209.
14 HEIDEGGER, M., *Qu'appelle-t-on penser?*, *op. cit.*, p. 24.
15 *Ibid.*, p. 91.

CAPITOLUL II

1 Meletos l-a acuzat pe Socrate de impietate.
2 PLATON, *Apărarea lui Socrate*, 31 d.
3 *Ibid.*, 40 a.
4 PLATON, *Theaitetos*, 151 a.
5 Este vorba de rîul Ilissos pe malurile căruia se desfășoară convorbirea.
6 PLATON, *Phaidros*, 242 b.
7 *Cf. Alcibiade*, I, 103 a; *Euthydemos*, 272 e; *Republica*, VI, 496 c.
8 *Memorabile*, I, 12; IV, 8, 4–6.
9 PLUTARQUE, *Le démon de Socrate*, 587 c, cap. XX (trad. fr.), Ed. des Places. *Cf.* Appulée, *Du démon de Socrate*.
10 *Cf.* LÉLUT, *Du démon de Socrate*, Paris, 1836, pp. 177 și urm. LOMBROSO, D. C., *L'homme de génie*, trad. fr. de Fr. Colonna d'Istria și Calderini, Paris, 1903, p. 68.
11 CHAIGNET, A.-Ed., *Vie de Socrate*, Paris, 1868, p. 146.
12 Probabil că istoriei i s-a adăugat și legenda. În *Theages*, care cu siguranță nu-i aparține lui Platon, demonul lui Socrate îl sfătuiește pe acesta să-l oprească pe Timarchos, care, fără știrea lui Socrate, a decis să-l omoare pe Nicias; Timarchos comite totuși fapta care-l duce la moarte (129 a). Plutarh ne spune că într-o zi Socrate s-a abătut brusc din drum evitînd astfel să fie călcat în picioare de o turmă de

porci, cum li se întîmplă prietenilor săi care nu l-au urmat (*Le démon de Socrate*, 580 d, cap. X). Cicero relatează și alte anecdote în *De divinatione*.

13 BASTIDE, G., *Le moment historique de Socrate*, Paris, 1939, p. 236.

14 HERACLIT, frag. 50, despre acest text *cf.* HEIDEGGER, „Logos", în *Essais et conférences*, trad. fr. A. Préau, Paris, 1958, pp. 249 și urm. Despre tema Logosului la Heraclit, *cf.* frumoasa carte a lui C. RAMMNOUX, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mois*, Paris, 1959.

15 HERACLIT, frag. 1.

16 HERACLIT, frag. 72 și frag. 2.

17 PLATON, *Banchetul*, 202 e.

18 *Ibid.*, 202 d.

19 *Ibid.*, 211 a.

20 PLATON, *Cratylos*, 398 b.

21 BERGSON, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 59.

22 PLATON, *Cratylos*, 408 c.

23 *Hamlet*, V, 2 v. 346.

24 Despre acest subiect, *cf.* E. BOUTROUX, „Socrate, fondateur de la science morale", în *Etudes d'histoire de la philosophie*, Paris, 1913, pp. 33 și urm.; V. BROCHARD, „L'œuvre de Socrate", în *Etudes de Philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1926, p. 34; L. BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, 1927, vol. I, pp. 1 și urm.

25 XENOFON, *Memorabilia*, II, 2.

26 *Ibid.*, IV, 2.

27 BASTIDE, G., *Le moment historique de Socrate*, *op. cit.*, p. 293.

28 *Cf.* PLATON, *Timaios*, 86 e; *Protagoras*, 347 d.

CAPITOLUL III

1 GUARDINI, R., *La mort de Socrate, interprétation des dialogues philosophiques: Euthyphron, Apologie, Criton, Phédon*, trad. din germană de P. Ricœur, Paris, 1956, pp. 23–24.

2 BERGSON, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 59.
3 PLATON, *Republica*, I, 338 c.
4 PLATON, *Menexenos*, 234 c. Despre acest text, *cf.* BERNDT, *De ironia Menexeni Platonis*, Munster, 1881.
5 KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, în *Œuvres complètes*, vol. 11, p. 188.
6 KIERKEGAARD, S., *op. cit.*, vol. 10, p. 79.
7 KIERKEGAARD, S., *op. cit.*, vol. 10, p. 83.
8 KIERKEGAARD, S., *op. cit.*, vol. 10, p. 84.
9 PLATON, *Hippias maior*, 283 e și urm.
10 „Dacă, în fapt, aș fi dat ascultare cursului de 50 de drahme al lui Prodicos, care e în măsură — după cum spune chiar el — să instruiască pînă la capăt pe ascultător asupra acestui lucru, nimic nu s-ar împotrivi ca tu să afli pe loc adevărul despre dreapta potrivire a numelor; numai că eu nu am audiat decît pe cel de o drahmă. Așadar nu știu care poate fi adevărul cu privire la asemenea lucruri." PLATON, *Cratylos*, 384 b.
11 SARTRE, J.-P., *L'être et le néant*, p. 721.
12 KIERKEGAARD, S., *Miettes Philosophiques*, în: *Œuvres complètes*, vol. 7, p. 12.

PARTEA A TREIA

CAPITOLUL I

1 EDELESTAND DU MÉRIL, *Mélanges archéologiques et littéraires*, „Aristophane et Socrate", Paris, 1850, p. 195.
2 DURKHEIM, E., *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, 1927, p. 88.
3 Mărturia lui Aristoxene pe care o invocă Nietzsche este extrem de suspectă, *Viața lui Socrate* scrisă de el pare să nu fie decît o colecție de clevetiri răuvoitoare.
4 NIETZSCHE, F., *La naissance de la philosophie*, trad. fr. de G. Bianquis, Paris, 1938, p. 178.
5 *Ibid.*
6 *Ibid.*, p. 181.
7 *Ibid.*, p. 208.

CAPITOLUL II

1 TOVAR, A., *Socrate, sa vie et son temps*, trad. din spaniolă de H. E. Del Medico, Paris, 1954, p. 409.
2 PLATON, *Apărarea lui Socrate*, 39 b.
3 BASTIDE, G., *Le moment historique de Socrate*, Paris, 1939, pp. 307 și urm.
4 O expunere a problemei poate fi găsită în primele pagini ale lucrării lui TH. DEMAN, *Socrate et Jésus*, Paris, 1944. Să mai semnalăm și distincția făcută de Marx între Socrate și Isus, în recenzia sa la o lucrare a lui D. F. C. BAUR, tradusă de M. Rubel în *La Nef*, iunie 1948, p. 57.
5 HEGEL, G. W. F., *Prelegeri de filozofie a religiei* (partea a III-a: „Religia absolută"), trad. de D. D. Roșca, București, Ed. Humanitas, 1995, pp. 476 și urm.
6 SCHAERER RENÉ a stabilit o paralelă interesantă între moartea aristocratică a lui Socrate și moartea solitară și rușinoasă a lui Isus. Cea dintîi i se pare că poate fi privită dintr-o perspectivă ironică, nu și cea de-a doua. „Asemeni mesajului lui Socrate, cel al lui Isus ne dezvăluie un om care se încrede în Dumnezeu și nu se teme de nici o umilință. Dar dintr-o dată acest sprijin dispare. [...] Socrate n-a cunoscut niciodată această abandonare totală în care s-a găsit pentru moment Isus" („Le mécanisme de l'ironie dans ses rapports avec la dialectique", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1941, p. 188, n. 1).
7 NIETZSCHE, F., *La naissance de la tragédie*, trad. fr. de G. Bianquis, Paris, 1949, p. 78.

CAPITOLUL III

1 DEMAN, TH., *Socrate et Jésus*, Paris, 1944. p. 245.
2 GILSON, E., *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1932, vol. II, p. 12.

Bibliografie

Istorii ale filozofiei sau studii de ansamblu asupra gîndirii grecești

HEGEL, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, vol. I, trad. rom. D. D. Roșca, Ed. Academiei R.P.R., 1963.

ZELLER, E., *La philosophie des Grecs*, partea a II-a, secțiunea I, trad. fr. Belot, Paris, 1884.

GOMPERZ, Th., *Les penseurs de la Grèce*, trad. fr. A. Raymond, Lausanne, Paris, 1908–1909.

ROBIN, L., *La pensée grecque*, Paris, 1923; ed. nouă, 1963.

SCHUHL, P.-M., *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1934.

BRÉHIER, E., *Histoire de la philosophie*, Paris, 1928; ed. nouă, 1960, vol. I.

WERNER, Ch., *La philosophie grecque*, Paris, 1938.

Histoire de la philosophie, vol. I, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, 1969.

Studii critice ale izvoarelor

JOËL, K., *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, Berlin, 1893–1901, 3 vol.

DUPRÉEL, E., *La légende socratique et les sources de Platon*, Bruxelles, 1922.

TAYLOR, A. E., *Socrates*, Londra, 1932.

ROBIN, L., „Les Mémorables de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate" în *La pensée hellénique*,

Paris, 1942. „Sur une hypothèse récente relative à Socrate" (J. Burnet și A. E. Taylor), în *ibid.*

ANGÉLOPOULOS, E. J., *Aristophane et ses idées sur Socrate*, Atena, 1933.

DEMAN, Th., *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris, 1942.

GIGON, O., *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Berna, 1947.

PATOČKA, J., „Remarques sur le problème de Socrate", în *Revue philosophique*, 1949, pp. 186–213.

LUCCIONI, J., *Xénophon et le socratisme*, Paris, 1953.

MAGALHÂES-VILHENA DE, V., *Le problème de Socrate*, Paris, 1952.

— *Socrate et la légende Platonicienne*, Paris, 1952.

Studii de ansamblu

CHAIGNET, A.-Ed., *Vic de Socrate*, Paris, 1868.

FOUILLÉE, A., *La philosophie de Socrate*, Paris, 1874, 2 vol.

PIAT, C., *Socrate*, Paris, 1900.

MAIER, H., *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen, 1913.

BROCHARD, V., „L'œuvre de Socrate", în *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1926.

RODIER, G., „Socrate", în *Etudes de philosophie grecque*, Paris, 1929.

DELBOS, V., *Figures et doctrines des philosophes*, Paris, 1929.

FESTUGIÈRE, A. J., *Socrate*, Paris, 1934.

BASTIDE, G., *Le moment historique de Socrate*, Paris, 1939.

MOREAU, J., „Socrate, son milieu historique, son actualité", în *Bulletin de l'Association, G.-Budé*, 1951, nr. 2.

TOVAR, A., *Socrate, sa vie et son temps*, trad. fr. de H. E. Del Medico, Paris, 1954.

SAUVAGE, M., *Socrate et la conscience de l'homme*, Paris, 1957.

HUMBERT, J., *Socrate et les petits socratiques*, Paris, 1967.

MAZEL, J., *Socrate*, Paris, Fayard, 1987.

Studii de amănunt

KIERKEGAARD, S., *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*, Copenhaga, 1841, trad. fr. P. -H. Tisseau și E.-M. Jacquet-Tisseau, vol. II din *Œuvres complètes*, Paris, Ed. de l'Orante, 1975.

SOREL, G., *Le procès de Socrate*, Paris, 1899.

BOUTROUX, E., „Socrate fondateur de la science morale", în *Etudes d'histoire de la philosophie*, Paris, 1913, pp. 33 și urm.

— *Leçons sur Socrate (1880–1881)*, Paris, Editions Universitaires, 1989.

GUARDINI, R., *La mort de Socrate*, trad. fr. P. Ricœur, Paris, 1956.

POURRAT, H., *Le sage et son démon, précédé de „Le démon de Socrate" de Plutarque*, Paris, 1950.

DEMAN, Th., *Socrate et Jésus*, Paris, 1944.

GODEL, R., „Socrate et Diotimie", în *Bulletin de l'Association G.-Budé*, 1954, nr. 4.

— *Socrate et le sage indien*, Paris, 1953.

BRUNSCHVICG, L., *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, 1927, vol. I, pp. 11 și urm.

TAYLOR, A. E., *Varia Socratica*, Oxford, 1911.

NIETZSCHE, F., *La naissance de la philosophie*, trad. fr. G. Bianquis.

— *La naissance de la tragédie*, trad. fr. G. Bianquis (trad. rom. Ion Dobrogeanu-Gherea și Ion Herdan, în vol. *De la Apollo la Faust*, Ed. Meridiane, București, 1978).

— *Le crépuscule des idoles*, trad. fr. H. Albert.

SEVERAC, J. B., *Les opinions de Nietzsche sur Socrate*, Paris, 1906.

MARX, K., „Socrate et le Christ", trad. fr. Maximilien Rubel, în *La Nef*, iunie 1948, p. 57.

GILSON, E., „La connaissance de soi-même et le socratisme chrétien", în *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1932, vol. II, cap. 1.

KOESTLER, A., *Le démon de Socrate*, Paris, 1970.

Izvoare

Ar trebui citați practic toți filozofii și scriitorii greci și latini. Să reținem doar numele lui Platon, Xenofon, Aristofan, Aristotel, Cicero, Plutarh, Diogenes Laertius.

FRAISSE, A. și J.-Cl., *Socrate. Portraits et enseignements*, P.U.F., col. „Les grands textes", Paris, 1972.

Cuprins

Nota traducătorului 5

Introducere — Socrate și istoria 7

Problema lui Socrate, 7 — *Mărturia lui Platon,* 11 — *Mărturia lui Xenofon,* 13 — *Mărturia lui Aristotel,* 15 — *Contra-socratismul,* 16.

Partea întîi

PERSOANA LUI SOCRATE

1. Viața lui Socrate 21

Educația, 21 — *Viața familială,* 26 — *Viața politică,* 28 — *Caracterul,* 31 — *Învățătura,* 34 — *Procesul,* 37.

2. Existența lui Socrate 47

Socrate existentul, 47 — *Dialogul,* 48 — *Maestrul și discipolul,* 53.

Partea a doua

MESAJUL LUI SOCRATE

1. Cunoaște-te pe tine însuți 65

Semnificația, 65 — *Influența,* 68.

2. Demonul lui Socrate 83

Limbajul, 83 — *Știință și virtute,* 95.

3. Ironia socratică 99

Partea a treia

PREZENȚA LUI SOCRATE

1. Chipul lui Socrate 113
2. Moartea lui Socrate 120
3. Moștenirea lui Socrate 125

Note 129

Bibliografie 137

MAEȘTRI SPIRITUALI

O serie de introduceri sintetice în biografia și opera acelor mari nume din istoria spiritului ale căror idei au marcat decisiv gîndirea contemporană

Adresîndu-se deopotrivă studentului și nespecialistului dornic de inițiere, cărțile colecției de față – scrise de universitari care-și cunosc perfect « maestrul » – au calitatea de a fi concise, obiective și mai ales clare.

Începînd cu Platon și sfîrșind cu marii istorici ai filozofiei din secolul nostru, misterul vieții și învățăturii lui Socrate a fost întors pe toate fețele, fără să se poată spune că a fost cu adevărat dezlegat.

Jean Brun, profesor la Universitatea din Dijon, așază această situație paradoxală în centrul succintei sale monografii apărute la Presses Universitaires de France. Sub înfățișarea unei introduceri destinate « profanilor », el scrie un adevărat eseu, structurat după episoadele principale ale vieții lui Socrate – educația, familia, dialogul, participarea la viața cetății, procesul, moartea – și după elementele definitorii ale învățăturii sale – deviza « cunoaște-te pe tine însuți », daimonul, ironia. Dar mai ales, în manieră autentic socratică și în tradiția marilor gînditori pentru care Socrate a reprezentat un reper (Hegel, Kierkegaard, Nietzsche), Jean Brun pune pretutindeni totul în chestiune, atrăgînd cititorul în sfera marilor probleme ale filozofiei dintotdeauna.

În aceeași colecție au mai apărut:
ARISTOTEL • BUDDHA • JUNG • HEGEL

ISBN 973-28-0695-8

Coperta I: SOCRATE
Bust din epoca romană (Vatican)